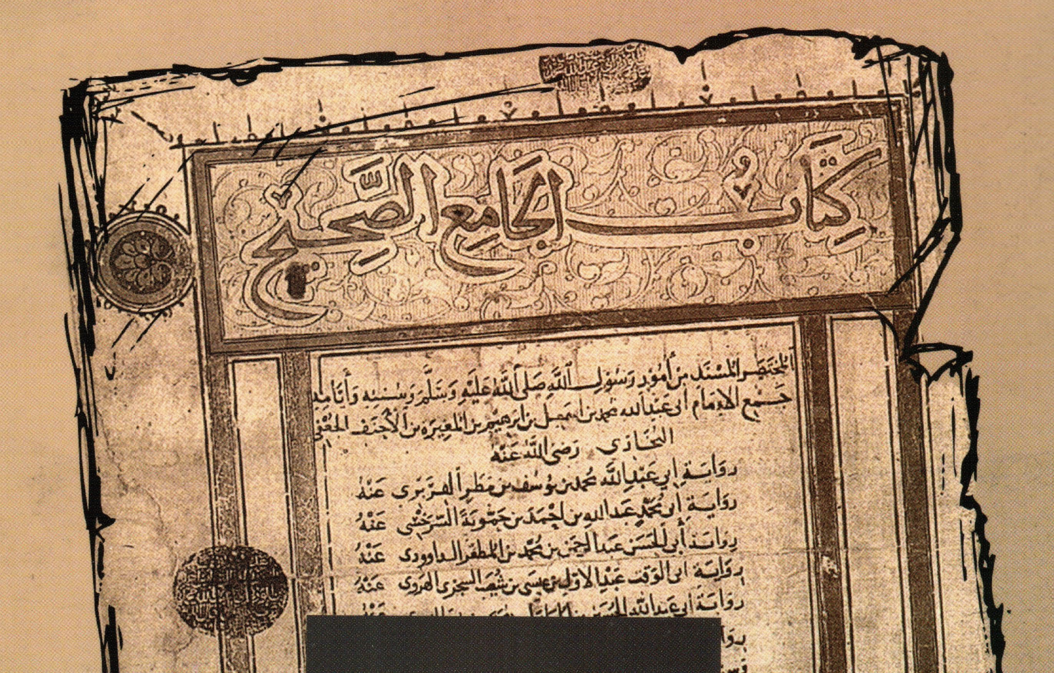


قال رسول الله

شرح الحديث في ألف عام

جويل بليشر

ترجمة
د. أحمد محمود إبراهيم



قال رسول الله

شرح الحديث

في ألف عام

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي -عائلة الزميع في الكويت- وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسيّ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

قال رسول الله

شرح الحديث في ألف عام

جويل بليشر

ترجمة

د. أحمد محمود إبراهيم



مركز نهوض

للدراسات والبحوث

الكتاب: قال رسول الله (شرح الحديث في ألف عام)
المؤلف: جويل بليشر
المترجم: أحمد محمود إبراهيم
الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث
الطبعة: الأولى ٢٠٢٢ بيروت ـ لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

بليشر، جويل.

قال رسول الله (شرح الحديث في ألف عام)./ تأليف: جويل بليشر، ترجمة: أحمد محمود إبراهيم.

(٣٨٤)ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978-614-470-051-8

١. قال رسول الله. ٢. الحديث النبوي. ٣. الشروح الحديثية. أ. إبراهيم، أحمد محمود (مترجم). ب. العنوان.

هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية المأذون بها من الناشر لكتاب:

Said the Prophet of God: Hadith Commentary across a Millennium

Joel Blecher

مركز نهوض للدراسات والبحوث

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والبحوث**» كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة نهوض لدراسات التنمية**» التي تأسست في الكويت عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والإسهام في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

الفهرس

فهرس الأشكال والرسوم التوضيحية

الخرائط:

الأشكال والرسوم:

الجداول:

(*) يقصد المؤلِّف «نيل الأوطار» للشوكاني، وهو شرح على كتاب «منتقى الأخبار» لمجد الدين ابن تيمية؛ و«عون الباري لحل أدلَّة البخاري» لصديق حسن خان القنوجي. (المترجم)

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

يحوي التراث الإسلامي قدرًا ضخمًا من متونِ الحديث النبوي الشريف وشروحِه، هي حصيلة أكثر من عشرة قرون قدَّم فيها علماء الإسلام -مُحدِّثين وفقهاء ومتكلمين، في مختلف الأقطار والأزمان- تراثًا معرفيًّا كبيرًا يدور حول أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، تفسيرًا وتوضيحًا، فضلًا عن المهارة والبراعة في تبويب كتب الحديث التي تتضمَّن هي الأخرى جملةً من المعاني والدلالات الكاشفة لمجموعة الأحاديث في الباب.

لكن المُلفت أن هذا التراكم المعرفي الكبير لم يلقَ عنايةً بدراسة السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أسهمت -بشكل أو بآخر- في الممارسة العلمية لشروح كتب الحديث، فشروح الحديث لم تكن مجرَّد ممارسة علمية نخبوية تجري بعيدًا عن المجال العام، بل كان لعناصر البيئة البشرية المحيطة أَثَرُها وفعاليتُها في «فعل الشرح» ذاته، سواء تعلَّق الأمر بطبيعة المخاطبين، أو الإشكالات الفكرية الرائجة في زمن المصنِّف، أو تعلَّق الأمر بالسلطة المعرفية وصراعاتها، والسلطة السياسية وتأثيرها، أو تراتبية شبكات الجدارة والكفاءة العلمية. وتتطلب هذه الأمور كلها بحثًا معمّقًا يتجاوز معرفة زمان ومكان واضع المتن أو الشرح، وينفذ بالدراسة والتحليل إلى البيئة العلمية والسياسية التي أحاطت بالإنتاج العلمي المدروس.

وقد دفعنا هذا النقص المعرفي في المكتبة العربية إلى النظر في المصادر الغربية التي أَولت هذا الجانب اهتمامًا معتبرًا وذا قيمة إضافية وموضوعية، فجاء الكتاب الذي بين أيدينا ليقدِّم تنقيبًا في السياقات المحيطة بشروح الحديث النبوي عبر ألف عام، وليكشف عن ثلاثة أبعادٍ مركزية في شروح الحديث يستمدُّها المؤلِّف من دراسته الدقيقة لتقاليد شرح الحديث في الهند ومصر والشام والأندلس. وقد وظَّف المؤلِّف في دراسته هذه ما استجدَّ من مناهج الدراسة الاجتماعية، وبالأخصِّ «نظرية الممارسة الاجتماعية» للسوسيولوجي الفرنسي بير بورديو.

وإننا في **مركز نهوض للدراسات والأبحاث** نسعد بتقديم النسخة العربية لكتاب «**قال رسول الله: شرح الحديث في ألف عام**» للباحث والأكاديمي الأمريكي جويل بليشر، أستاذ التاريخ الإسلامي المساعد بجامعة جورج واشنطن في الولايات المتحدة، والذي يصدر بترجمة رائقة للدكتور أحمد محمود إبراهيم، مدرس التاريخ والحضارة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

وقد أصدر المركز سابقًا عدَّة إصدارات تُعنى باستثمار مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في دراسة تطوُّر العلوم الشرعية في تراثنا، ووصل هذا التراث ببيئته التاريخية، مما يعمّق فهم الباحث لطبيعة نموِّ هذه العلوم وتطوُّرها وقدرتها على الاستطراد في المستقبل. وقد أصدر المركز في هذا السياق كتاب «**ديناميات الشريعة: الشريعة الإسلامية والتحولات الاجتماعية والسياسية**» الذي حرَّره وقدَّم له الأنثروبولوجي الأمريكي تيموثي ب. دانيالز، وكتاب «**روح الشريعة الإسلامية**» لجون بول شارناي، وقد ترجم كلا الكتابيْن الأنثروبولوجي التونسي المرموق الدكتور محمد الحاج سالم. كما نشر المركز النسخة العربية لكتاب «**إسلام الدولة المصرية: مفتو وفتاوى دار الإفتاء**» للباحث الدنماركي جاكوب سكوفجارد بيترسون، وكتاب «**إحياء التشريع الإسلامي: استقبال القانون الأوروبي والتحولات في الفكر التشريعي الإسلامي في مصر في الفترة ما بين (١٨٧٥-١٩٥٢م)**» للباحث الأمريكي ليونارد وود، ويُعَدُّ هذا الكتاب الأخير إحدى الدراسات المهمَّة التي تدرس التفاعلات بين الشريعة والقانون في مصر الحديثة. كما صدر عن المركز الترجمة العربية لكتاب آريا نكيسا «**أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي: التعليم والأخلاق والاجتهاد الفقهي في الأزهر**». وبالإضافة إلى هذه الإصدارات، فقد تبنَّى المركز مشروع البروفيسور ساري حنفي خلال خمسة أعوام كاملة، هي مدَّة العمل على هذا المشروع، وصدر في كتاب «**علوم الشرع والعلوم الاجتماعية: نحو تجاوز القطيعة**».

كما أقام **مركز نهوض للدراسات والبحوث** ورشتَي عمل ضمَّت عددًا من أبرز الباحثين والأكاديميين من العالَمين العربي والغربي، **أولاهما أُقيمت** في مدينة مراكش بعنوان: «**العلوم الإسلامية وتجديد المنهج: الرؤية، والمنهج،**

وكيفية **التنزيـل**»، وأُقيمـت **الثانية** في العاصمـة اللبنانية بيروت بعنـوان: «**أولويات البحث في العلوم الإسـلامية**»، وكلتاهما تناولتا الكثير من النقاشات والمشاركات المهمَّة في سياق مشروع المركز بهذا الصدد.

وأخيرًا، فإننا نأمل أن يُسـهِم هـذا الكتاب والنقـاش حوله في لفـت النظر إلى أدواتٍ جديـدةٍ فـي فهم التـراث العربـي الإسـلامي، وفي دراسـة علـوم الحديث النبوي الشـريف خاصَّة. وغنيٌّ عن القول أن الجهد الإنسـاني يعـروه النقص أبدًا، وأن المناهج الحديثة فـي علم اجتماع المعرفة قد تغفل عن أبعاد رسـاليَّة وغايات أُخرويَّـة لا تنحصر في الرهانـات الدنيويَّـة (الماديـة والرمزية)، التـي تقصر نظرية «الممارسـة الاجتماعية» عن إدراكها، وهي مسـألة ينبِّه إليها المؤلِّـف في مقدمته. ولكنَّ هذه المناهج قد تُسهِم في كشـف أبعاد اجتماعية وتاريخية كانت خافيةً عن جمهور المشتغلين والمهتمين بشـروح الحديث، وتفتح أمامهم الباب لفهمٍ أوسع وأكثر تركيبًا لظروف كتابة تلك الأسفار الجليلة.



مقدمة المترجم

الحمدُ لله رب العالمين، والصلاةُ والسلامُ على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، ومَنْ دعا بدعوته، واهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد..

(١)
السُّنة النبوية من الجمع إلى الشرح

فلعلنا لسنا بحاجةٍ إلى إفاضة القول في التعريف بالمنزلة التشريعية للسُّنة النبوية؛ فأصلُ الشريعة التي تُعُبِّدنا بها -كما يقرِّر القاضي عياض- «إنما هي مُتَلَقَّاةٌ من جهة نبيِّنا صلواتُ الله عليه وسلامُهُ، إما فيما بلَّغه من كلام ربِّهِ، وهو القرآنُ الذي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه ... ثم بعد ذلك ما أخبر به من وحي الله إليه وأوامره ونواهيه، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، وغير ذلك من سُنَنِهِ وسائر سِيَرِهِ، وجملة أقواله وأفعاله وإقراره»[١].

على أن دور السُّنة النبوية لا يقتصر على بيان الأحكام التشريعية، ولكنه يمتدُّ كذلك إلى أصول العقائد ومفاهيم الأخلاق التي جاء بها الإسلامُ، فاستقام للناس بفضلها دستورٌ في الحياة مُغَايرٌ لدستور الجاهلية تمامَ المغايرةِ، فكانا نقيضَيْن يستحيلُ اجتماعُهما أو التوفيقُ بينهما. زد على هذا أن الحديث -وهو السُّنةُ القوليَّة- يُمَثِّل مصدرًا أصيلًا من المصادر التي يتعيَّن على مَنْ تصدَّى للكتابة في تاريخ الإسلام المبكِّر أن يرجع إليها ويمتاح من مَعينها، بل إن هناك مِنْ جوانب هذا التاريخ ما لا يَقِفُنَا على حقائقه وتفصيلاته سوى المصادر الحديثية الموثَّقة، سواء ما كان يتصل من مروياتها بسيرة النبي ﷺ أو بأخبار الصحابة والتابعين، وما

(١) القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة: مكتبة دار التراث، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م، ص٣٢.

كان ينـدرج منهـا تحـت بـاب الحُكْـم ومسـائل السياسـة أو تحـت بـاب المجتمـع وأوضاعه الحضارية في العموم.

لم يكن من المستغرب إذن أن يصرف المسلمون -منذ عهدهم الباكر- موفورَ عنايَتِهـم إلـى السُّـنة النبويـة المُطَهَّرة: جمعًـا لمروياتهـا، وضبطًا لمادتهـا، وابتكارًا للمناهج التي تُتِيحُ لهم التثبُّتَ من موثوقيتها وتمييزَ صحيحها من ضعيفها. ثم زادوا على ذلك العنايةَ بفقه معانيها، واستنباط ما تحمله من مضامين ودلالات في أصول العقائد أو أحكام التشريع أو نظريات الأخلاق أو أحداث التاريخ...إلخ.

وقـد أثمـرت هـذه الصورةُ الأخيـرةُ من صور العناية بالسُّـنة النبويـة ما اصطلح المحدِّثـون علـى تسـميته بـ«عِلْم شـرح الحديث»، الـذي يمكن تعريفُهُ بأنـه «العِلْمُ الـذي يقوم على بيـان معاني الأحاديث وَفْقَ مراد النبي ﷺ قَطْعًا أو رُجْحانًا، ويُمَيِّز ناسـخَها مـن منسـوخها، ومُحْكَمَها مـن مُتَأَوَّلهـا، وأحـكامَ العموم فيها مـن قضايا الأعيـان، ويسـتخرج الفوائـدَ والأحكامَ المسـتنبطة منهـا، بعد اسـتبانة وجوه ثبوت ألفاظهـا أو معانيهـا مـن عـدم الثبـوت. ويقـوم علـى بيـان معانـي الآثـار الموقوفـة والمقطوعـة وفـق مُـراد مَنْ نُسِبَت إليه كذلك»[٢]. وقـد نبَّه المحدِّثـون على أهمية التفقُّـه فـي الحديث، وأكَّـدوا أن المُتَفَقِّهَ فيه أعلى رتبةً ممَّـن اقتصر همُّهُ على حفظ متونه أو كان شـغلُهُ الشـاغلُ الإكثارَ من الرواية ليس غير؛ وفي ذلك يقول الخطيبُ البغـداديُّ (ت ٤٦٣ هـ): «وليَعْلَـمْ [أي: طالب العِلْم] أن الإكثار من كَتْب الحديث وروايته لا يصير الرجل به فقيهًا، وإنما يتفقَّهُ باستنباط معانيه وإنعام التفكُّر فيه»[٣].

وكان النبـيُّ ﷺ نفسُـهُ هـو الشـارح الأول للحديث؛ إذ بدا حريصًـا -كما تدلنا بعضُ المرويات- على أن يشرح لأصحابه مُرَادَهُ مما أشكل عليهم فهمُهُ من أحاديثه التي كان يلقيها عليهم؛ كقوله مثلًا: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقالُ ذَرَّةٍ من

---

(٢) الشريف حاتم بن عارف العوني، شرح الحديث النبوي: دارسة في التأريخ للعلم والتأصيل له وتقويم المصنفات فيه والتدريب عليه، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م، ص٢٦.

(٣) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، جدة: دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ٢/ ١٥٩. وراجع أيضًا: الشريف حاتم العوني، شرح الحديث النبوي، ص٣٢.

كِبْر»، فقال رجلٌ: إن الرجل يحب أن يكون ثوبُهُ حَسَنًا ونَعْلُهُ حسنًا، قال: «إن الله جميلٌ يحب الجمال؛ الكِبْرُ بَطَرُ الحقِّ، وغَمْطُ الناس»[٤].

ومن الحق أن عناية المسلمين بشرح الحديث وتحري صحيح معناه لم تنقطع بانقضاء زمن البعثة، بل استمرت هذه العنايةُ في حيويةٍ ونشاطٍ أيام الصحابة والتابعين استمرارًا ينبئ عن عميق إدراكهم لمكانة السُّنة في حياتهم، ثم كان أن قُدِّرَ لهذه العناية أن ترتقي إلى آفاقٍ جديدةٍ ابتداءً من الشطر الأخير من القرن الثاني الهجري، وأن تتقلَّب في مراحل من النمو والتطوُّر تلائم المستوى الحضاري الرفيع الذي بلغته الحركةُ العلميةُ في الإسلام إبَّان عصر التدوين من جهة، وتتسق مع تبلور علم الحديث واستقرار قواعده وتصنيف جوامعه الكبرى من جهة ثانية، وتكافئ المركزية التشريعية التي أسبغها علمُ أصول الفقه على الحديث بوصفه دليلًا من أدلَّة الأحكام من جهة ثالثة، وهي المركزيةُ التي تجد بعضَ شواهدها شاخصةً في «كتاب الرسالة» للإمام الشافعي (ت ٢٠٤م)، رضي الله عنه، ثم تراها وقد وضحت معالمُها أحسنَ وضوح وأتمَّهُ على أيدي مَنْ تلاه من علماء الفقه والأصول باختلاف مذاهبهم التي ينتسبون إليها.

وقد اتخذ شرحُ الحديث صورًا شتَّى وأنماطًا متنوعةً، مردُّها إلى تباين أغراض العلماء واختلاف مقاصد الشُّرَّاح فيما وضعوه من مؤلَّفات تندرج تحت هذا الباب؛ فثمة كتبٌ في شرح غريب الحديث، وكتبٌ في مُشْكِلِهِ، وكتبٌ اختصَّت بشرح كتابٍ معيَّن، وكتبٌ تصدَّت لشرح أحد الجوامع الحديثية الكبرى، وكتبٌ لم تتقيَّد بكتابٍ محدَّد، وهي التي يمكن تسميتها بالشروح المطلقة؛ كـ«تهذيب الآثار» لمحمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، وكتبٌ تمحَّضت لشرح حديثٍ واحدٍ ... إلى غير ذلك مما يضيق المقام عن استيعابه أو ضرب الأمثلة عليه[٥].

على أن جوامع الحديث الكبرى حظيت بعددٍ كبيرٍ من الشروح التي تفاوتت بسطًا واختصارًا، وتباينت مناهجُ أصحابِهَا في النظر والاستنباط، واختلف السياق

---

(٤) الشريف حاتم بن عارف العوني، شرح الحديث النبوي، ص٥٦.

(٥) لمزيد من التفاصيل عن أنماط الشروح الحديثية، انظر: الشريف حاتم بن عارف العوني، شرح الحديث النبوي، ص٨٧ وما بعدها.

السياسي والحضاري الذي دُوِّنت في ظلِّه وتأثَّرت بوقائعه ومجرياته نوع تأثُّر. وللعلَّامة الراحل محمد فؤاد سزكين -رحمه الله- محاولةٌ جادةٌ في إحصاء هذه الشروح إلى نهاية الثلث الأول من القرن الخامس الهجري (وهي الفترة التي يتخذها خاتمةً لما يُعْرَفُ بالعصر الكلاسيكي)؛ فمن ذلك مثلاً: أنه أحصى من شروح «موطأ مالك» ٢٧ شرحًا، ومن شروح «صحيح البخاري» ٥٦ شرحًا، ومن شروح «صحيح مسلم» ٢٧ شرحًا، ومن شروح «سُنَن أبي داود» ١٢ شرحًا، ومن شروح «جامع الترمذي» ١٢ شرحًا، ومن شروح «سُنَن ابن ماجه» ٨ شروح، ومن شروح «سُنَن النسائي» ٤ شروح[٦].

(٢)
المستشرقون والحديث النبوي

كان عِلْمُ الحديث أحدَ العلوم الإسلامية التي أولاها المستشرقون اهتمامًا فائقًا، وضربوا في دراستها بسهمٍ وافرٍ. وقد بدأت دراستُهم الجادةُ لهذا العِلْم في مطالع القرن التاسع عشر للميلاد، وتركَّزت في المقام الأول على مناقشة المسائل المتعلِّقة بموثوقية النص الحديثي من حيثُ طريقة روايته ونقله، وإمكانية الاطمئنان إلى صدق صدوره عن نبي الإسلام ﷺ، وحدود الاعتماد عليه في التأريخ لمرحلة الإسلام المبكِّر عمومًا وسيرة النبي ﷺ بوجه خاص.

والحقُّ أن آراء المستشرقين الأوائل في صحَّة الحديث النبوي كان يعتريها شيءٌ غير قليل من التناقض والاضطراب؛ فتراهم تارةً يُسَلِّمُون بصحَّة جزءٍ من المدوَّنة الحديثية التي أقرَّها علماءُ المسلمين، وإن ذهبوا إلى أنها تعرضت لشيءٍ من التحريف أو التغيير في أثناء عملية الرواية، ثم تراهم تارةً أخرى يفترضون أن الشطر الأعظم من الأحاديث التي تُدُوولت خلال القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) لم تبرأ من شبهة الوضع والتلفيق، وهو ما يرجع في رأيهم إلى عاملين

(٦) انظر: محمد فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية: محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٩١م، المجلد الأول، الجزء الأول، في علوم القرآن والحديث.

اثنين؛ أحدهما: التحيُّز الخفي، بمعنى تأثُّر الرواة ونَقَلة الحديث بالتطورات التاريخية التي شهدها المجتمعُ الإسلاميُّ، والآخر: الصراع الديني والسياسي الذي وسم الحياة الإسلامية في العموم، فأفضى إمَّا إلى تحريف الروايات المتداولة وإمَّا إلى اختلاق روايات جديدة(٧).

وعلى الرغم من أن هؤلاء المستشرقين قد أفادوا في بناء آرائهم التي انتهوا إليها -كما يقرِّر هرلد موتسكي- من جهود المُحدِّثين المسلمين الذين بذلوا غاية وسعهم في التحقُّق من صحَّة الأحاديث، وابتكروا منهاجًا خاصًّا لتمييز صحيح المرويات من ضعيفها وموضوعها، فإنهم -في الوقت نفسِه- فوَّقوا سهامَ النقد إلى هؤلاء المُحَدِّثين؛ إذ عابوا عليهم الاقتصار على نقد الأسانيد والرواة دون كبير عناية بنقد المتون ومحتوياتها، فضلًا عن أن قولهم بالعدالة الجماعية لأصحاب النبي ﷺ قد حال -في زعمهم- دون ظهور منهجٍ فعَّالٍ في نقد الحديث.

والحقُّ أن هذه الرؤية الاستشراقية التي غلب عليها الاهتمامُ بسؤال الموثوقية، وألقت بظلالٍ من الشكِّ على صحَّة الحديث النبوي، وارتبطت خلال القرن التاسع عشر بأسماء وليم موير (William Muir)، ورينهارت دوزي (Reinhart Dozy)، وفون كريمير (Von Kremer) وغيرهم من إخوان هذا الطراز= أقول: إن هذه الرؤية اكتسبت أبعادًا جديدةً وغدت أكثر رسوخًا في الأوساط الغربية مع إجناس جولد تسيهر (Ignaz Goldziher)(ت ١٩٢١م) وجوزيف شاخت (Joseph Schacht) (ت ١٩٦٩م) اللذين تُمثِّل دراساتُهما مرحلةً فارقةً في تطوُّر الدرس الاستشراقي لعلم الحديث خلال القرن العشرين.

لقد انطلق جولد تسيهر ابتداءً من التشكيك في موثوقية الحديث، وانتهى إلى أنه لا يمكن اعتدادُ ما نُسِبَ إلى النبي ﷺ من أحاديث مرجعًا صحيحًا يمكن الاعتمادُ عليه في التأريخ للإسلام في مراحل نشأته الأولى، بما فيها مرحلة السيرة، ولكنها -في زعمه- مصدرٌ يمكن الإفادةُ منه في التأريخ للعصور المتأخرة التي

---

(٧) انظر: هرلد موتسكي، مناهج تحليل الأحاديث في الدراسات الغربية: عرض ونقد، تعريب وتحرير: محمد الشهري، شذى الدركزلي، بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م، ص١٠-١٣.

ظهرت فيها هذه الأحاديثُ وتأثَّرت بالمشكلات الدينية والنزاعات السياسية لهذه العصور. وأما شاخت فقد مضى خطوةً أبعد من سلفه؛ فدعا إلى ضرورة تجنُّب الافتراضات التي لا مُبَرِّر لها بأن هناك معلومات صحيحة ترجع إلى عهد النبي، واعتمد في تقرير نظرياته على تحليل دور الحديث في النظرية الفقهية خلال القرن الثاني الهجري من ناحية، وعلى فحص زيادة أعداد الأحاديث الفقهية بمرور الوقت، من ناحية أخرى. وخلص كذلك إلى أن الأحاديث المتعلِّقة بالسيرة النبوية تفتقر إلى أيِّ قيمة تاريخية مستقلة[٨].

وقد أثارت آراءُ جولد تسيهر وجوزيف شاخت ردودَ فعلٍ متباينة في أوساط المستشرقين؛ فثمة مَنْ أيدها تأييدًا مطلقًا في غير تحفُّظ أو احتياط، وثمة من اتبعها في بعض النقاط الأساسية، وثمة أخيرًا من انتقدها وحاول تعديلها، ولا سيما آراء شاخت. وقد أشار هرلد موتسكي إلى هذا الفريق الثالث من المستشرقين، وهو الفريق الذي ينتسب إليه موتسكي نفسُهُ، فذكر أنهم لم يقبلوا من آراء شاخت إلا بعضَها، وأنهم سعوا في الوقت نفسِه إلى تعديل ما حكموا عليه بالتطرف والمبالغة، وإن سلكوا في هذا التعديل منهجَيْن مختلفَيْن: يقوم أحدُهما على التمييز بين شكل الأحاديث ومضمونها؛ فاتفقوا مع شاخت في أن كثيرًا من الأحاديث بأشكالها المعهودة التي عُرِفَتْ بها في المصنَّفات تُعَدُّ متأخرةً، ولكنهم رفضوا متابعته فيما زعمه من أنه ليس ثمة أحاديث عن النبي أو أصحابه خلال القرن الأول. ومن أبرز المستشرقين الذين اتبعوا هذا المنهج: نول كولسون (Noel Coulson)، وجوينبول (Juynboll)، وجون بيرتون (John Burton)، وديفيد باورز (David Powers). وأما المنهج الآخر فيقوم على استخدام طريقة شاخت نفسها للتأكُّد من نتائجه التي توصَّل إليها، ثم تطوير مقاربته في نقد المصادر؛ بغية تحديد زمن الأحاديث تحديدًا دقيقًا. ومن أنصار هذا المنهج: جوزيف فان إس (Josef Van Ess)، وغريغور شولر (Gregor Schoeler)، وهرلد موتسكي (Harald Motzki) الذي خلص «إلى أن نظريات شاخت عن مصادر الحديث والتطورات التي مرَّ بها تعتمد على افتراضات مشكوك فيها، وأساليب بحثية غير قوية، وتعميمات مطلقة؛ ولهذا يجب تجنُّب إطلاق الأحكام جزافًا عن مصدر الأحاديث وصحتها، والقيام -بدلًا من

---

(٨) انظر: السابق، ص١٦-٢٥.

ذلك- بدراسة الأحاديث بصورة منفردة؛ لمعرفة صحتها أو درجة ضعفها»[٩].

وبفضل جهود هؤلاء النفر ومَنْ سلك سبيلهم، تجاوز الدرسُ الاستشراقيُّ للحديث النبوي -بدرجة ملحوظة- آراء جولد تسيهر وجوزيف شاخت، وجعل يتناول المدوَّنة الحديثية من منظور جديد لم يعُد يهيمن عليه سؤالُ الموثوقية الذي شغل الأجيال السابقة من المستشرقين، وصرفهم عن النظر في عددٍ غير قليلٍ من المسائل الحقيقة بالدرس المتأنِّي والبحث المستفيض، كمسألة «شروح الحديث». وفي هذا الإطار تبرز دراسة جويل بليشر (Joel Blecher) «قال رسول الله: شرح الحديث في ألف عام».

(٣)
من سؤال الموثوقية إلى سؤال الشرح
جويل بليشر وكتابه «قال رسول الله: شرح الحديث في ألف عام»

إذا كانت الدراساتُ الغربيةُ المتعلِّقةُ بعلم الحديث قد شُغِلَت -كما أسلفنا- بقضايا الموثوقية المتصلة بكيفية رواية الحديث وطريقة التثبُّت من صحته، فإن هذا الكتاب المهم الذي نُقَدِّم لترجمته إلى العربية يُعنى بدراسة طائفة أخرى من المسائل التي لم تُوَفِّها الأكاديميةُ الغربيةُ حقَّها من النظر والحفاوة، وهي المسائل المتعلِّقةُ بـ«شرح الحديث»؛ فكيف شرح العلماءُ المسلمون الجوامع الحديثية؟ وما المنهج الذي اتبعوه في تفسير معاني الأحاديث التي اشتملت عليها هذه الجوامع؟ وهل كان تفسيرُ هذه الأحاديث يتغيَّر بتغيُّر العصور التاريخية؟ أو بعبارة أخرى: هل كان تفسير الأحاديث يتأثَّر بتغيُّر العوامل السياسية وتباين الأحوال الاجتماعية وتبدُّل الأوضاع الفكرية؟ ولماذا وصلتنا بعضُ الآراء الشارحة لحديثٍ بعينه دون غيرها من الآراء؟ وكيف كان الشُّرَّاحُ يُوَفِّقُونَ بين ضرورات الشواغل الاجتماعية والمعنى الظاهر للحديث عند التعارض؟ وإلى أيِّ حدٍّ أسهمت القوى الاجتماعية المعقَّدة في تشكيل ممارسة شرح الحديث؟

---

(٩) انظر: السابق، ص٢٦-٢٧.

هذه مجرَّد أمثلة على التساؤلات التي أثارها جويل بليشر -الباحثُ المتخصِّصُ في الأديان والدراسات الإسلامية، والأستاذُ بقسم التاريخ في جامعة جورج واشنطن- وحاول الإجابة عليها في الفصول العشرة التي تُؤَلِّف هذا الكتاب، سوى مقدمته الضافية وخاتمته التي لم تكن مجرَّد تلخيص لأطروحته، وإنما كانت أحد مكوِّناته الأساسية.

وترتكز مقاربةُ بليشر في الإجابة عن هذه التساؤلات على دراسة ما وُضِعَ على «صحيح البخاري» من شروح في ثلاثة أقاليم مختلفة، وخلال ثلاثة أطوار تاريخية متباينة؛ حيث توفر في الباب الأول من الكتاب على دراسة شروح «الجامع الصحيح» في الأندلس خلال العصر الكلاسيكي، في حين عقد الباب الثاني لدراسة هذه الشروح في مصر أواخر العصور الوسطى، وأفرد الباب الثالث لدراستها في الهند إبَّان العصر الحديث، وأما الخاتمة فقد استعرض فيها ما أولته جماعاتُ الإسلام السياسي لشروح الحديث من اهتمامٍ في الزمن الحاضر، وتعقَّب في خلال ذلك أوجهَ الاستمرار ونواحيَ التغيير التي طرأت على هذه الشروح، بعد أن انتقل تقليدُ الشرح من عصر المخطوطات إلى عصر الطباعة ثم عصر الفيديو، ومن العصور التي كان شُرَّاحُ الحديث خلالها موصولةً أسبابُهم بالنُّخبة الحاكمة إلى العصور التي نأوا فيها بجانبهم عن السُّلطة السياسية، ومن العصور التي انتظمت بعض المرجعيات النصيَّة والمؤسسيَّة التي لا سبيل إلى منازعتها في الواقع إلى العصور التي بدا فيها من الممكن تحدِّي هذه المرجعيات نفسها.

وكان المؤلِّفُ -فيما أحسبُ- مُوَفَّقًا غاية التوفيق حين اختار «صحيح البخاري» أنموذجًا للدراسة؛ ذلك أننا لا نعرف -كما يُقَرِّر بحقٍّ- «متنًا إسلاميًّا يُضَارِعُهُ، ما خلا القرآن، فيما ظفر به من تلك الشروح المدوَّنة الأكثر منهجية». زد على هذا أن الزمن الطويل الذي آثر أن يكون إطارًا عامًّا لأطروحته قد أتاح له القدرة على رصد أوجه التغيير وجوانب الاستمرار التي طرأت على عملية الشرح؛ إذ ليس في مستطاع باحث أن يُلاحظ هذه أو تلك إلَّا من خلال الحِقَبِ الزمنية الطويلة.

وقد مزج المؤلِّفُ في مقاربته هذه مزجًا بارعًا بين التاريخ الاجتماعي والتاريخ الفكري؛ فانتهى إلى أن السياقات السياسية والثقافية والإقليمية التي أحاطت

بالشُّـرَّاح أسـهمت بدرجـة كبيرة في تشـكيل معانـي الحديث بقدر ما أسـهمت في تشـكيلها المناقشـاتُ التفسـيريةُ الدقيقةُ؛ فتحدى بذلك الفَرْضيةَ القائلةَ بأن الشـرح كان مجرَّد ممارسة ثانويَّة نخبويَّة تتمُّ بمعزِلٍ عن سياسة المجال العام، وإن تحاشى فـي الوقـت نفسِـه الوقوعَ في شـركٍ شـائع وقع فيـه كثيرٌ مـن أصحـاب التحليلات الاجتماعية الثقافية في الآونة الأخيرة، ألَا وهو اختزالُ النشاط الفكري ليغدو مجرَّد تنافس على رأس المال المادي والاجتماعي.

ولسـتُ أحـبُّ أن أتوسـع فـي الحديـث عـن القضايـا التي عـرض لهـا الكتابُ والتعريف بالمسـائل التي خصَّها بالدرس والمناقشـة. ففضـلًا عن أن هذا الحديث تضيق عنه مثلُ هذه الكلمة التي أردتُ أن تكون موجزةً، بل ممعنة في الإيجاز، فإن المؤلِّـف صدَّر كتابه -كما أسـلفتُ- بمقدمةٍ ضافيةٍ، سـلَّط فيها ضوءًا كاشـفًا على أطروحتـه المركزيـة ومنهجه في تناولها؛ الأمر الذي يجعل الحديث عن ذلك -مرة أخرى- نوعًا من التكرار الذي لا جدوى منه ولا طائل من ورائه.

وليـس هـذا الكتابُ مجرَّد مقدمة نظرية أو مدخل منهاجي في شـرح الحديث، ولكنـه دراسـةٌ متخصصةٌ تخاطب الجمهور الأكاديمي فـي المقام الأول، وتفترض في قارئها قدرًا معينًا من الثقافة والخلفية المعرفية التي لا يسـتطيع أن يواصل قراءة الكتـاب بغيرهـا. كمـا أنه ليـس من طـراز الكتب التي يمكـن للقارئ أن يسـتوعب أفكارهـا ويُلِمَّ بعناصرها ومفرداتها وهـو مُتَّكِئٌ على أريكته، ولكنه من ذلك الطراز الـذي يجـب أن يتحلَّى قارئه بشـيءٍ غيـر قليل من الاحتشـاد والرويَّـة، ومن الصبر والتركيز.

ولا يسـعني فـي ختام هذه الكلمـة الموجزة إلا أن أتقدَّم بوافر الشـكر والتقدير لمركـز نهـوض للدراسـات والبحوث، وأخـصُّ بالذكـر: الصديق الكريـم الدكتور محمد الشامري الذي أبدى من صادق المعونة وكريم المساعدة ما أسهم بغير شكٍّ فـي خـروج هذه الترجمة إلى النور، والصديق الأسـتاذ أحمد سـمنة الذي تولَّى أمر المراجعـة اللغويـة للترجمـة، فكان كالعهد بـه دائمًا دقـةً وعِلْمًا وإخلاصًا وحُسْـنَ إدراكٍ. ولا يفوتني كذلك أن أوجه الشكر إلى صديقي الأستاذ علاء عوض، الباحث بجامعـة توبنجن؛ إذ قرأ شـطرًا من الترجمة وكانت لـه عليها ملاحظاتٌ قيِّمةٌ أفدتُ منها كثيرًا.

وبعـدُ، فـالله أسـأل أن يرزقني الإخلاص في القول والعمـل، وأن يكتب القبول لهذه الترجمة وأن يجعلها من العلم الذي ينفع الناس فيمكث في الأرض، والحمد لله أولًا وآخرًا.

د. أحمد محمود إبراهيم

القاهرة، نوفمبر ٢٠٢١م

إلى سمر (***Summer***)

وإلى مارك (***Marc***)، وشارون (***Sharon***)،

وإيان (***Ian***)، ويعقوب (***Jacob***)

«إنـه لمـن المفارقات ... أن الشَّـرْح يجب أن يخبرنا لأول مرة بما قد سَبَق قولُهُ، وأن يكرِّر ما لم يُقَل تكرارًا لا يعرف الكَلَل»

ميشيل فوكو (Michel Foucault)

«لم يكد شيخُ الهند يشرع في مناقشة أبواب البخاري بحلقته ... حتى بدا أنَّ اللِّثَام قد أُمِيطَ عن أمور لم تَطْرُق الأسماع من قبل، أو لم تُقْرأ في غير هذا المكان»

مناظر إحسان جيلاني (Manāzir Aḥsan Gīlānī)

[١] مقدمة

كان ذلك في عام ٢٠٠٩م، قبل اندلاع الحرب الأهليَّة، فبينما كنتُ أصطلي بشدَّة القَيْظ في يوم من أيام الصيف بمدينة دمشق أبحث عن أمسيةٍ مُنْعِشةٍ، دعاني أحدُ الأصدقاء كي أصحبَهُ إلى مسجد الإيمان؛ للاستماع إلى شرح الشيخ نعيم العرقسوسي على «صحيح البخاري»؛ فأجبتُ دعوتَهُ حاملًا قلمي وكراستي. وقد شاع بين أهل السُّنة الاعتقادُ بأن «صحيح البخاري» هو أوثقُ كتب الحديث -الذي هو أقوالُ محمدٍ [ﷺ] وأفعالُهُ- وأن تفسير معاني الأحاديث التي يشتمل عليها إنما هو حَدَثٌ حقيقٌ بأن يشهدوه. وكان ذلك هو العام السابع لشرح العرقسوسي، ولم يكن قد بلغ بعدُ من الكتاب بتمامه إلَّا أقلَّ من ثُلُثِهِ.

خلعتُ نَعْلَيَّ على عَتَبَة المسجد، ووجدتُ موضعًا أجلس فيه على السجادة على بُعد ستين قدمًا تقريبًا من الشيخ، وجعلتُ أقلِّب النظر في المكان، وأراقب طلابَ العرقسوسي مراقبةً دقيقةً، فقدَّرتُ أنهم يبلغون نحو ثمانمائة طالب اجتمعوا حوله، أكثرُهم من أبناء سوريا، غير أن قسمًا كبيرًا من طلابه كانوا يعتزون إلى أجزاء أخرى من العالم الإسلامي، ولا سيما آسيا الوسطى وإندونيسيا. وكان قرابة نصف هؤلاء الحاضرين يحملون نسخةً من صحيح البخاري؛ فكان الطلابُ الأكبرُ سنًّا يُكِبُّون على النشرات العتيقة الحافلة بالحواشي المستقاة من الدراسات السابقة. وأما الطلابُ الأصغر سنًّا فكانوا يحملون طبعاتٍ جديدةً أنيقةً تشتمل بصورة ملائمة على شرح مشهور يرجع إلى العصر الوسيط مكتوب بخطٍّ أصغر أسفل المتن، وقد شرعوا في إضافة حواشيهم الخاصة لأول مرة. وغير بعيد من الصفوف الخلفيَّة، جلس بعضُ الحاضرين وقد أغمضوا أعينَهم، واشتغلوا بالتسبيح على مسابحهم بانتظام، في حين كانوا يستمعون إلى الشيخ وهو يشرح الأحاديثَ حديثًا تلو آخر. وفي مقدمة الصفوف، كان الطلابُ يَصْخَبُونَ لجذب انتباه الشيخ؛[٢] يرومون إثباتَ قدرتِهم على الإجابة بجدارة عن أيِّ سؤال يمكن أن يوجِّهه إليهم بصورة تلقائية.

وإذا كان ما يجري به لسانُ الشيخ بين الفينة والفينة من اصطناعِ اللهجة السورية قد خلق جوًّا من الارتجال فيما يبدو، فإن شرحه [لـ«صحيح البخاري»] كان على النقيض من ذلك. ومن خلال الإفادة من مرونة الشرح المُفصَّل التي خوَّلت له أن يتطرَّق إلى طيفٍ واسع من المناقشات الضافية، دمج العرقسوسي في إحدى الجلسات دمجًا دقيقًا بين النُّقُول التي استقاها من شروح الحديث التي ترجع إلى الأندلس في عصرها الكلاسيكي، والحقبة المملوكية، والهند الحديثة. كما أدرج في شرحه بعضَ المواد التي نقلها عن تفاسير القرآن، ونصوص الفقه الإسلامي، والحوليّات التاريخية، وسيرة النبي [ﷺ] وتراجم أصحابه. وكان يحضُّ مستمعيه مع كل شرح على عملٍ من أعمال التقوى، أو يوضِّح لهم مسألةً مذهبيةً أو فقهيةً أو نحويةً أو تاريخيةً أو سياسيةً. وكانت قراءةُ ثلاثة أحاديث فقط مشفوعةً بشرحها تستغرق من العرقسوسي ساعةً ونصف الساعة تقريبًا، من صلاة المغرب إلى صلاة العشاء.

والحقُّ أن مجالس شرح الحديث على هذا النحو المفصَّل، كشرح العرقسوسي، تُعَدُّ ملمحًا أساسيًّا من ملامح المجتمعات الإسلامية الحديثة؛ إذ كان بوسع المرء أن يَغْشَى أسبوعيًّا مجالس الشرح المعقودة لمصنَّفات الحديث في الأماكن القاصية، من بغداد إلى بريطانيا، ومن المغرب إلى ماليزيا، ومن بنسلفانيا إلى باكستان، ومن الهند إلى إندونيسيا، ومن سوريا إلى جنوب إفريقيا إلى المملكة العربية السعودية. وتجتذب أجواءُ هذه الشروح على وجه الخصوص جمهورًا عامًّا؛ وهو ما يرجع -جزئيًّا- إلى أن الموضوعات التي طرقتها جوامعُ الحديث تتنوَّع تنوعًا كبيرًا يسمح للعلماء بالتصدي لشرح أيِّ موضوع يمكن أن يدور بخَلَد المرء؛ كالفقه، والكلام، والحُكْم، والأخلاق، والتصوف، والعبادات، والقرآن، والتاريخ، وأحداث نهاية الزمان.

على أنه إذا كانت هذه الممارسةُ تعبِّر عن طيفٍ واسع من مشاغل جماهير المسلمين في العصر الحاضر، فإنها تضرب بجذورها في أعماق التاريخ؛ إذ تمتدُّ لأكثر من ألف عام. وقد توفَّر العلماء المتخصِّصون في موروث المخطوطات على فهرسة (٢٣٢) شرحًا من الشروح الباقية على جوامع [الحديث] فقط، وهي الكتب

التي صُنِّفَت أولًا في العصر الكلاسيكي[1]. فإذا أخذنا بعينِ الاعتبار الشُّروحَ التي وُضِعَت على الجوامع الشهيرة التي صُنِّفت بعد العصر الكلاسيكي، زاد العددُ الإجماليُّ لشروح الحديث أضعافًا مضاعفةً[2].

وإذا كانت الدراساتُ الأكاديميةُ المتعلِّقة بعلم الحديث قد ألقت الضوءَ على كيفية نقل الأحاديث والتثبُّتِ منها وإسباغ الموثوقية عليها، فإن ثمة مجموعةً من المسائل المهمَّة لم تُدْرَس بعدُ درسًا وافيًا؛ منها: كيف فسَّر المسلمون معاني الأحاديث ومصنَّفاتها، وكيف أعادوا تفسيرها؟ وما جوانب الأحاديث ومصنفاتها

(١) يحدِّد محمد فؤاد سزكين، الذي توفَّر على فهرسة عددٍ من شروح الحديث في كتابه «تاريخ التراث العربي» (*GAS*)، نهايةَ العصر الكلاسيكي بسنة ٤٣٠هـ/١٠٣٨م. ويشمل إحصاؤه لهذه الشروح (٥٦) شرحًا على «صحيح البخاري»، كتاب السُّنة المقدَّس (*GAS*, 1:116-26)، و(٩) شروح على ثلاثيات البخاري (*GAS*, 1:128)، و(٧) شروح حول أبواب البخاري (*GAS*, 1:129). وينتظم الإحصاءُ الذي قدَّمه سزكين كذلك ما سوى صحيح البخاري من دواوين السُّنة المعتمدة؛ فأورد (٢٧) شرحًا على «صحيح مسلم» (*GAS*, 1:136-40)، و(١٢) شرحًا على «سنن أبي داود» (*GAS*, 1:150-51)، و(١٢) شرحًا على «جامع الترمذي» (*GAS*, 1:155-56)، و(٨) شروح على «سنن ابن ماجه» (*GAS*, 1:148)، و(٤) شروح على «سنن النسائي» (*GAS*, 1:168)، و(٥) شروح تجمع نصوص الصحيحَيْن -البخاري ومسلم- معًا (*GAS*, 1:132). وأما فيما يتعلَّق بالمختصرات الحديثية التي صنَّفها مؤسِّسو مذاهب الفقه السُّني، فقد اجتذب «موطأ مالك بن أنس» (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٦م) (٢٧) شرحًا على الأقل (*GAS* 1:460-63)، و«مسند الشافعي» (٩) شروح على الأقل (*GAS*, 1:488-89)، و«مسند أحمد [بن حنبل]» شرحَيْن على الأقل (*GAS*, 1:506). وقد حظيت الشمائلُ المحمديةُ، وهي مصنَّفات حديثيةٌ رائجة تتناول صفاتِ محمد [ﷺ] الأخلاقية وهيئتَهُ وآدابَهُ، بـ(٣١) شرحًا على الأقل (*GAS*, 1:158-59). وأما فيما يتصل بمصنَّفات الشيعة الإمامية، فقد ظفر كتابُ «الكافي» [للكُليني] بـ(١٦) شرحًا على الأقل (*GAS*, 1:542)، واستحوذ كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه» [للشيخ الصدوق] على (٧) شروح على الأقل (*GAS*, 1:546-7). وعلى الرغم من أن هذه الأعداد تفتقر إلى الدقَّة، فإنها تصوِّر لنا جانبًا من نشاط الشروح الذي أحاط بكل مصنَّف من هذه المصنَّفات.

(٢) وتشمل هذه الشروح ما كان منها على تلك المصنَّفات المعروفة بـ«الأربعينيات»، ومجموعات الحديث الشيعية، بالإضافة إلى الشروح المفقودة أو غير المفهرسة أو تلك التي لا سبيل إلى الوقوف عليها، مما أشار إليه الموروثُ المتراكم أو نوَّهت به كتبُ التراجم والطبقات. فعلى سبيل المثال، إذا أخذت قوائمُ الشروح في حسبانها بعضًا من هذه الأنماط الأخرى، على الأقل، فإن العدد التقريبي لكتب الشروح التي تمَّ إنتاجها على صحيح البخاري يرتفع من (٧٢) إلى (٣٩٠) شرحًا. انظر: محمد عصام عرار الحسني، إتحاف القاري بمعرفة جهود وأعمال العلماء على صحيح البخاري، (دمشق: اليمامة [للطباعة والنشر والتوزيع]، ١٩٨٧م)، ص٤١٨-٤٢٧.

التي اقتضت التفسير في حِقَبٍ بعينها، ولماذا؟ وما السبب الذي يبيِّن لماذا قُدِّر البقاءُ لأحد الآراء الشارحة لحديثٍ بعينه في حين دَرَسَ غيرُهُ من الآراء؟ وإذا تعارضت ضروراتُ الشواغل الاجتماعية لبعض الشُّرَّاح مع المعنى الظاهر للحديث، فكيف حاول هؤلاء الشُّراحُ المواءمةَ بين هاتين الفئتَيْن من الشواغل والموازنة بينهما؟ وما [٣] القوى الاجتماعية المعقَّدة، والتقنيات، والأزمنة، والأماكن، والجماهير، التي شكَّلت ممارسة شرح الحديث وتشكَّلت من خلالها؟

وسوف يتطرَّق هذا الكتابُ لهذه المسائل من خلال التوفُّر على دراسة ثلاثة الحِقَب والأماكن التاريخية الأساسية التي ازدهرت فيها الشروحُ على «صحيح البخاري»؛ وهي: الأندلس في عصرها الكلاسيكي، ومصر أواخر العصور الوسطى، والهند إبَّان العصر الحديث. وينتهي الكتابُ بخاتمةٍ تتناول ما أولته جماعاتُ الإسلام السياسي لشروح الحديث من اهتمامٍ في الزمن الحاضر، وتتعقَّب في خلال ذلك أوجهَ الاستمرار ونواحيَ التغيير التي طرأت على هذه الشروح، بعد أن انتقل تقليدُ الشرح من عصر المخطوطات إلى عصر الطباعة ثم عصر الفيديو، ومن العصور التي كان شُرَّاحُ الحديث خلالها موصولةً أسبابُهم بالنُّخبة الحاكمة إلى العصور التي نأوا فيها بجانبهم عن السُّلطة السياسية، ومن العصور التي انتظمت بعض المرجعيات النصيَّة والمؤسسيَّة التي لا سبيل إلى منازعتها في الواقع إلى العصور التي بدا فيها من الممكن تحدِّي هذه المرجعيات نفسها. ويؤكِّد الكتابُ أن السياقات السياسية والثقافية والإقليمية التي أحاطت بالشُّرَّاح قد أسهمت في تشكيل معاني الحديث بقدر ما أسهمت في تشكيلها المناقشاتُ التفسيريةُ الدقيقةُ التي تطورت على مدار حِقَبٍ زمنيةٍ طويلةٍ.

والسؤالُ: لماذا يتعقَّب هذا الكتابُ الموروثَ المتراكمَ لشرح الحديث في خلال ألف عام؟ الحقُّ أن ثمة ألوانًا من التغيير وأوجه الاستمرار لا يمكن ملاحظتُها إلَّا من خلال الحِقَبِ الزمنية الطويلة، شأنُها في ذلك شأن العمليات الجيولوجية. فقد تعرَّضت طبقاتُ بعض الشروح لشيء من التآكل أو طمرتها الرواسبُ في خضمِّ التغيرات التاريخية، في حين أن ثمة طبقاتٍ أخرى استحالت شيئًا جديدًا كلَّ الجدة، في ظل ما تعرَّضت له من ضغوطٍ شديدةٍ. ومن الممكن أن تطفو طبقاتُ

الآراء الشارحة التي ظلت مطمورةً مدَّة طويلة من الزمن، بعد فتراتٍ من الانقطاع المفاجئ؛ أقول: يمكن أن تطفو على السطح مرةً أخرى ليُمْعِنَ فيها النظرَ جمهورٌ جديدٌ. وخلافًا للتكوينات الجيولوجية، شكَّلت القوى الاجتماعية والفكرية -دون القوى الطبيعية- تقاليدَ الشرح وأعادت تشكيلها عبر الزمن. وخلافًا للصخور الرسوبيَّة، يمكن لشُرَّاح الحديث ومجتمعاتهم أن يلعبوا دورًا ما في تحديد ما إذا كانت آراؤهم ستبقى أم سيدبُّ فيها الوهنُ.

ولإدراك هذه الغاية، فإن الجمهور الأوسع لهذا الكتاب سيقف فيه على نموذج لمقاربة تقاليد التفسير النَّصِّي، بحيث يتداخل في هذه المقاربة كلٌّ من التاريخ الاجتماعي والتاريخ الفكري. ومن خلال توثيق كيف كانت الشروحُ التي تُحَرَّر في بيئةٍ حيَّةٍ عن طريق الكتابة محكومةً باهتمامات الجماهير المتنوِّعة المخاطَبَة بها من الطلاب والرُّعاة والمنافسين، ومتأثِّرةً أيضًا بشؤون الدولة، يتحدَّى هذا الكتابُ الفَرْضيةَ القائلةَ بأن الشرح كان مجرَّد ممارسة ثانويَّة نخبويَّة تتمُّ بمعزلٍ عن سياسة المجال العام. على أنه من خلال إعطاء أهمية مساوية لركائز الموروث الفكرية -كالبحث عبر الأجيال عن حلول لمشكلات تفسيرية قديمة- يتحاشى هذا الكتابُ الوقوعَ في شركٍ شائعٍ وقعت فيه التحليلاتُ الاجتماعيةُ الثقافيةُ في الآونة الأخيرة، ألَا وهو اختزالُ النشاط الفكري ليغدو مجرَّد تنافس على رأس المال المادي والاجتماعي. [٤] ومن خلال مقاربة شرح الحديث من حيثُ هو ممارسةٌ حيَّةٌ ذات ركائز اجتماعية وفكرية، يتغيَّا هذا الكتابُ التوليفَ بين مساراتٍ جديدة للباحثين في التاريخ والأنثروبولوجيا والدِّين والقانون، ممن يُكِبُّون على دراسة ثقافات القراءة والتفسير النَّصِّي.

نظرةٌ عامةٌ إلى موروث شرح الحديث

تذكر الأخبارُ المأثورةُ أن الأُمَّة الإسلامية شرعت في خلال العقود التي تلت وفاة محمدٍ [ﷺ]، سنة ١٠هـ/ ٦٣٢م(*)، في نقل المرويات التي تصوِّر أقوالَهُ وأفعالَهُ وأقوالَ أصحابِهِ وأفعالَهم، وهي المروياتُ الموسومةُ بـ«الحديث»؛ طلبًا

(*) كذا بالأصل، والصحيح أن النبي ﷺ توفي عام ١١هـ. (المترجم)

للأُسـوة الحسـنة. وليس ثمة اتفـاقٌ بين المؤرخين من أصحاب النظـرة النقدية إلى المصـادر على الطريقة التي جُمِعَت بها هـذه المروياتُ أولَ مرة، ولا التاريخ الذي جُمِعَـت فيـه وجـرى تداولُها بين النـاس، ولا كيفية التثبُّت من موثوقيـة نقلِها، على وجه الدقَّة. بَيْد أن التحولات التي طرأت على الفقه الإسلامي بحلول القرن الثالث الهجـري (التاسـع الميـلادي) أفضت إلى الارتقـاء بحُجيَّةِ الحديـث النبوي؛ الأمر الذي بعث الهمَّةَ في نفوس المحدِّثين لكتابة عدد من المصنَّفات التي تضمُّ ما كانوا يعتقـدون أنـه الأكثرُ موثوقيةً أو الأوفرُ صحةً من حديث النبـي [ﷺ]، «فيما عُرِفَ بالحديث الصحيح»، في شتَّى الأبواب التي يمكن أن تدور بخَلَد المرء.

ثـم كان أن آل الأمـرُ بأهـل السُّـنة فـي نهاية المطـاف إلى اعتداد سـتة مصنَّفات ترجع إلى تلك الحقبة المشار إليها مراجعَ مقدَّسة، على الرغم من أن ثمة مصنَّفاتٍ أخرى عديـدة اتخذت أيضًا طابع التقديس. ويمكن القولُ: إن عملية التقديس هذه بـدأت أواخـر القـرن الرابع وخـلال القـرن الخامـس الهجريَّيْن (التاسـع والعاشـر الميلاديَّيْـن)، حيـن شـرع المحدِّثـون فـي بغـداد يُؤْثِرُون مـن بين هـذه المصنفات مصنَّفيـن ممتازيـن، هما: «صحيح مسـلم» و«صحيـح البخاري»، وينظـرون إليهما بوصفهما معيارًا ينبغي الحُكْمُ من خلاله على المصادر الأخرى[3]. وقد ذهب كثيرٌ مـن العلماء السُّـنة إلى أن «صحيح البخاري» هو «أصـحُّ» كتاب في الحديث، ومن الإشارات الدالَّة على أهميته أننا لا نعرف متنًا إسلاميًّا يُضَارِعُهُ، ما خلا القرآن، فيما ظفر به من تلك الشروح المدوَّنة الأكثر منهجية.

و«صحيح البخاري» عبارة عن مجموع يشتمل على نيِّف وسبعة آلاف حديث، صنَّفَهُ محمد بن إسـماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م). وينقسـم هذا المجموعُ إلى نحو مائة كتاب يتناول كلُّ كتابٍ منها موضوعًا محدَّدًا؛ ككتاب الصلاة، وكتاب الإيمان، وكتاب الحج، وكتاب العِلْم، وكتاب تفسـير القرآن، وكتاب الجهاد، وهي الكتبُ التي تنقسـم بدورها إلى عشـرات الفصول التي يحمل كلُّ فصلٍ منها عنوانًا يعرض لموضوع محدَّد. ويتألَّف كلُّ حديثٍ، من الأحاديث الواردة في هذا الكتاب،

---

(3) Jonathan A. C. Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim* (Leiden: Brill, 2007), 264

من متن توفَّرت على نقله أجيالٌ من المسلمين من خلال سلسلة الإسناد التي ترتفع إلى النبيِّ [ﷺ] نفسِه.

وقـد جـرى كثيـرٌ من علماء المسـلمين خلال القـرون الهجريـة الأربعة الأولى -قبـل أن يحظـى تقديسُ جوامـع الحديـث، كصحيـح البخـاري، بهـذه الجاذبيـة الحقيقيـة- على أنه لا يسـتوجب التفسـير إلّا الحديث المشـهور الـذي يتضمَّن لغةً غريبـةً، أو ينقلـه رواةٌ مجهولـون، [٥] أو يحمـل مضمونًـا فقهيًّـا أو كلاميًّـا يكتنفـه الغموضُ. على أن متنَ الحديث نفسَهُ بدا -في كثيرٍ من الأحيان- وكأنه ضربٌ من البيان يَقِفُ القُرَّاءَ على الكيفية التي فهم بها أصحابُ محمدٍ الأوائلُ أقوالَهُ أو أفعالَهُ، وهو ما يتعارض مع تقليد تفسير القرآن، الذي كان قد بلغ حدَّ النضج بوصفه جنسًا أدبيًّا منهجيًّا ذا طابعٍ موسوعيّ.

وعلـى هـذا النحو، كانت التعليقـاتُ التي سـاقها رواةُ الحديث أنفسُـهم، وهم يُمْلُون جوامعَهُم الحديثية على طلابهم قاصدين من ورائها الإيضاحَ والبيانَ، صورةً من أقدم صور الشروح العِلْمية على مصنفات الحديث. وتبيِّن الأدلةُ المستمدةُ من إحدى نسـخ «صحيح البخاري»، وهي نسـخةٌ مخطوطةٌ يرجع إملاؤها إلى مرحلة مبكِّـرة، أنَّ البخاري ويوسـف الفِرَبْـري (ت ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)، أقـرب تلاميذه إليه، أتاحـا لطلابهما بعض التعليقات بهذه الطريقة لا غير[٤]. ولعل هذه التعليقات أُرِيدَ لهـا أن تكون حواشـي علـى متن «صحيح البخـاري»، غير أنها أُدْرِجَـتْ في صميم الكتلـة المركزية لهذا المتن الذي أُخْضِعَ للتنقيح في مرحلة متأخرة (انظر: الشـكل رقم ١). ولما كان علماءُ الحديث في عصر المماليك قد سعوا إلى مزيدٍ من توحيد النـص، فقـد حذفـوا هـذه التعليقـات من المتـن، واحتفظـوا بها في موضـع آخر أو نبذوها تمامًا.

وثمة صورةٌ أخرى من الشروح المبكِّرة على «صحيح البخاري»، تتمثَّل في آلاف العناويـن التـي ترجم بها البخاريُّ لأبواب كتابه، مُرَتِّبًا إياه على أساسـها. وتلفت كلُّ ترجمـةٍ منهـا القُرَّاءَ إلى الكيفية التي يمكن من خلالها تفسـيرُ حديـثٍ بعينه أو جملة

(4) Alphonse Mingana, *An Important Manuscript of the Traditions of Bukhārī, with Nine Facsimile Reproductions* (Cambridge, England: W. Heffer and Sons, 1936), 11-12.

أحاديث على الوجه المَرْضِيّ، وتُرْشِدُهم إلى مضامينها الفقهية أو الكلامية(٥). ولقد تبيَّن القراءُ الأوائلُ -في بعض الأحيان- مَقْصِدَ البخاري من وراء تراجمه، وفي أحيان أخرى وجدوها مبهمةً أو حتى مُلْغزةً. على أن هذه التراجم أفضت في حِقَبٍ متأخرة إلى نشأة جنسٍ مستقلٍّ من الشروح؛ حيث صنَّف العلماءُ المسلمون كتبًا قائمةً بذاتها أفردوها لشرح معناها. وسوف نرى في كل حقبةٍ من الحقب الثلاث التي سيُعنى هذا الكتابُ بدراستها كيف تجاهل الشُّرَّاحُ -عن قصدٍ- تراجمَ أبواب البخاري، أو تفاعلوا معها، أو فنَّدوها، أو استنبطوا ما فيها من حِكْمةٍ.

وبالإضافة إلى إملاء التعليقات وتراجم الأبواب، شرع عددٌ من النُّحَاة واللغويين المبرِّزين خلال القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) في صقل جنسٍ من «شرح غريب الحديث» ظهر مبكرًا، وأُفرد لبيان وشرح الأسماء والألفاظ الواردة في الأحاديث المنتقاة التي بلغت حدًّا من الغموض يحول بين عامة القرَّاء وبين فهمها أو نطقها نطقًا صحيحًا عند قراءتها(٦). وقد خُصِّصت بعضُ هذه المؤلفات أحيانًا لإماطة اللِّثام عن أسرار حديثٍ بعينه؛ فصنَّف الفقيهُ والمؤرِّخ والمفسِّرُ المرموق محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٣م) واحدًا من هذه الشروح تناول فيه حديثًا واحدًا ينصُّ على الصفات المثالية للزوج(٧). فلما تطوَّر هذا الجنسُ [أي: شرح غريب الحديث]، أمست هذه المؤلفاتُ مَعْنِيَّةً بتناول

(5) See Scott C. Lucas, "The Legal Principles of Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī and Their Relationship to Classical Salafi Islam," *Islamic Law and Society* 13, no. 3 (2006): 289-324; Stephen Burge, "Reading between the Lines: The Compilation of 'Ḥadīṯ' and the Authorial Voice," *Arabica* 58, no. 3 (2011): 168-97.

(٦) فمن ذلك مثلاً: «كتابُ غريب الحديث» لأبي عمرو الشيباني (ت ٢١٣هـ/ ٨٢٨م)، وكتاب «غريب الحديث» لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ/ ٨٣٨م).

[ومقصود المؤلِّف بعامة القُرَّاء (lay readers) أولئك الذين لم يتخصَّصوا في العلوم الدينية أو لم يتعمَّقوا في دراستها، خلافًا للمحدِّثين أو الفقهاء الذين ينتسبون إلى طبقة العلماء المتخصِّصين. (المترجم)].

(٧) محمد بن جرير الطبري، شرح حديث أم زَرْع، (مكتبة كوبريلي، إسطنبول، مخطوط ١٠٨٠-١٠٨٣).

EI2, s.v. "Sharḥ," (Claude Gilliot); Claude Gilliot, *Exégèse, langue et théologie* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990), 67.

(الشكل رقم ١)

أقدمُ شكل قُدِّر له البقاءُ لشرح شفوي مكتوب على «صحيح البخاري»، وهو عبارة عن تعليقات أملاها البخاري والفربري تتناول ترجمة راوي الحديث وموثوقيته. ولا ذِكْر لهذه التعليقات، التي تضمنتها الأسطرُ الثلاثةُ الأخيرةُ من ورقة المخطوطة التي يرجع تاريخُها إلى القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، في النصوص الأخرى المنقَّحة لـ«صحيح البخاري» (مخطوط منغانا رقم IA 225، ورقة ٥٢ب. مجموعة منغانا المحفوظة في مكتبة كادبوري: المجموعات الخاصة، جامعة برمنجهام) (والصورة للمؤلف، نشرها بإذنٍ من مكتبة كادبوري).

المسائل الأكثر فنيَّة المتعلِّقة [٦] باللغة ونقد الحديث، بالإضافة إلى المجادلات الكلامية والمباحثات الفقهية التي نشأت عن مجموعة كبيرة من الأحاديث المُشْكِلة (شرح مُشْكِل الحديث)[٨].

(٨) من المصنَّفات التي تناولت هذه المسألة: «كتاب مُشْكِل الحديث» لابن فُورك الأصبهاني (ت ٤٠٦هـ/ ١٠١٥م)، و«شرح مُشْكِل الآثار» لأبي جعفر الطحاوي (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م).

ولقد جرت العادةُ بنسبة أول شرح مفصَّل على «صحيح البخاري» إلى أحد العلماء المسلمين الذين يعتزون إلى آسيا الوسطى، وهو حَمْد بن محمد الخطَّابي (ت ٣٨٨هـ/ ٩٩٨م)، الذي أورد تعليقاتِهِ -شأن غيره من متقدِّمي الشُّرَّاح- على طائفة منتقاة من الأحاديث التي تثير بعض المشكلات الفقهية أو الكلامية، وشرح بعض الألفاظ المُشْكِلة، دون تناول الكتاب برُمَّته. وقد أظهرت الأبحاثُ التي أُجريت في الآونة الأخيرة أن الخطَّابي كان معنيًّا -على وجه الخصوص- بشرح الحديث على نحوٍ من شأنه الدفاعُ عن أهل الحديث ضد التهمة التي رُمُوا بها، وهي قولُهم بالتجسيم[9]؛ ولهذا السبب، يَحْسُنُ بنا أن ننظر إلى شرحه بوصفه جدلًا كلاميًّا، عوضًا عن النظر إليه بحسبانه أول إسهامٍ منهجيٍّ [٧] في تقليد الشروح الحديثية على «صحيح البخاري».

وقد صارت الجوامعُ الحديثيةُ نفسها يُنْظَر إليها اعتبارًا من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، ولا سيما بين المحدِّثين الذين دانوا بالمذهب المالكي في المغرب والأندلس، بوصفها مصنفاتٍ قمينةً بأن تُوضَعَ عليها شروحٌ منهجيةٌ[10].

---

(9) Vardit Tokatly, "The Aʿlām al-ḥadīth of al-Khaṭṭābī: A Commentary on al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* or a Polemical Treatise?" *Studia Islamica,* no. No. 92 (2001): 53-91.

وقد صنَّف الخطابيُّ أيضًا شرحًا مهمًّا على كتاب «سُنَن أبي داود»، الذي يمكن القول: إنه كان يحظى برتبة أرفع من رتبة صحيح البخاري آنذاك.

(١٠) ازدهر شرحُ كتاب «الموطأ» لـ[الإمام] مالك خاصةً؛ نظرًا للأهمية التأسيسية التي كان يحظى بها هذا الكتابُ بالنسبة إلى المذهب المالكي. ومن الشواهد الجديرة بالذكر في هذا الصدد: كتاب «التمهيد» لابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م)، وكتاب «المُنْتَقى» لأبي الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ/ ١٠٨١م). وفي الوقت نفسِه، صنَّف علماءُ الغرب الإسلامي شروحًا مهمةً على دواوين السُّنة المشهورة؛ فوضع ابن بطَّال القرطبي (ت ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م تقريبًا) شرحًا على «صحيح البخاري»، وصنَّف أبو عبد الله المازري (ت ٥٣٦هـ/ ١١٤١-١١٤٢م) والقاضي عياض بن موسى (ت ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م) شرحَيْن مشهورَيْن على صحيح مسلم، كما توفَّر أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣هـ/ ١١٤٨م) على شرح «سُنَن الترمذي». واشتُهرت كذلك بعضُ الشروح التي وُضِعت على المصنفات التي جمعت بعض الأحاديث المختارة من «صحيح البخاري» و«صحيح مسلم» و«موطأ مالك»؛ مثل: «مشارق الأنوار على صِحاح الآثار» للقاضي عياض. وللوقوف على فهرست كامل بالمحدِّثين الأندلسيين، انظر: ابن خير الإشبيلي، الفهرست، تحقيق: محمد فؤاد منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

وقد جاءت هذه الشروحُ في صورة دروس شفويَّة، ومصنَّفات مكتوبة متعدِّدة الأجزاء، فكانت تُتَّخَذ مراجعَ في أثناء الدراسة الدينية، وتسميع [الحديث]، وتعليم الفقه، والإفتاء(*)[11]. وقد درج الشُّرَّاحُ الأندلسيون الأوائلُ أيضًا -شأن الخطَّابي- على توظيف المجالس والشروح المدوَّنة على جوامع الحديث في الدفاع عن مواقفهم الفقهية وآرائهم الكلامية، والنيل من عقائد خصومهم. وعلى الرغم من أن هذه المؤلَّفات كانت أشملَ من كتاب الخطَّابي، فإنها لم تتخذ طابعًا موسوعيًّا. وقد دأب الشُّراحُ في الغالب على إغفال الأحاديث التي رأوا أن مضمونها السرديَّ لا يتمتَّع بقدرٍ من الأهمية. زِد على هذا أنهم كانوا لا يناقشون إسناد الحديث إلَّا إذا كان إسنادًا مُشْكِلًا. وسوف أدرس في الباب الأول من هذا الكتاب سياسةَ الشروح العامَّة التي شهدتها مجتمعاتُ القراءة، بالإضافة إلى الإجراءات الداخلية والاستراتيجيات الدينامية التي امتاز بها ما أنتجته هذه المجتمعاتُ من شروح مكتوبة.

ثم كان أن تحوَّل المركزُ الإقليميُّ المؤقَّت لنشاط شرح الحديث إلى مصر والشام بدرجة كبيرة، خلال الحقبة الممتدَّة بين القرنَيْن السابع والعاشر الهجريَّيْن (الثالث عشر إلى السادس عشر الميلاديَّيْن)؛ حيث بلغ هذا الفنُّ -أي: شرح الحديث- حدَّ النُّضجِ في ظل رعاية سلطنة المماليك؛ فكان «صحيح البخاري»

(*) حرفيًّا: الممارسة الفقهية (legal practice). (المترجم)

(١١) كان مجلس شرح الحديث الذي عقده أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ/ ١٠٨١م) في دانية -على نحو ما سيتبيَّن لنا في الباب الأول من هذا الكتاب- بيئةً حاضنةً لحركة جدلية عابرة للأقاليم تتصل بشرحه لأحد الأحاديث التي أوردها البخاريُّ في صحيحه (كتاب: المغازي). وقد رُوِيَ كذلك أن المفسِّر المالكي ابن رُشَيد السَّبْتي (ت ٧٦١هـ/ ١٣٢١م) كان يشرح لطلابه في أحد مساجد غرناطة حديثَيْن من «صحيح البخاري» كلَّ يوم. انظر: أبو الوليد الباجي، تحقيق المذهب، تحقيق: أبو عبد الرحمن بن عقيل، الرياض: عالم الكتب، ١٩٨٣م، ص١١٥-١١٨؛ أبو عبد الله ابن رشيد، ترجمان التراجم على أبواب صحيح البخاري، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م، ص١٧. وفي الوقت نفسِه، يتألف الشرحُ الشهيرُ الذي وضعه أبو عبد الله المازري على «صحيح مسلم» من تعليقاته التي أملاها على طلاب الفقه في مجالسه التي عقدها بتونس إبَّان شهر رمضان سنة ٤٩٩هـ/ ١١٠٦م. انظر: أبو عبد الله المازري، المُعْلِم بفوائد مسلم، المكتبة الوطنية بتونس، ٤٩٩هـ/ ١١٠٦م، مخطوط رقم (٧٥٣٩)، ورقة (١ أ).

يُقْرَأُ ويُشْرَح كلَّ عام في شهر رمضان عادةً، بحضور السلطان أحيانًا، وقضاة القضاة، وغيرهم من أعضاء النُّخْبة المدنية(١٢). وكثيرًا ما جرت الدعوةُ إلى قراءة «صحيح البخاري» وشرحه في مجالس عامَّة [بالجوامع والمساجد]؛ لمواجهة بعض الأزمات الاجتماعية(١٣). وكان العلماء يُنْشِدُون بعضَ القصائد في الاحتفالات التي كانت تُعْقَدُ ابتهاجًا بختم «صحيح البخاري»، على نحو يُنْبِئ عن البركة التي اختُصَّ بجلبها هذا العمل، وهو قراءة هذا السِّفْر وشرحُهُ(١٤). وسوف أستجلي في الباب الثاني من هذا الكتاب ملامحَ التاريخ الاجتماعيِّ والفكريِّ لشروح الحديث المدوَّنة والمجالس التي قصدت إلى شرح «كتاب الصحيح»، خلال هذه الحقبة [عصر المماليك]. وأما في دوائر الدرس الأصغر نطاقًا التي شهدت قراءة الكتاب، فلا بُدَّ أن مُحدِّثي الحقبة المملوكية كان لهم تلاميذُ يضيفون إلى النسخة المخطوطة

---

(١٢) ثمة أمثلةٌ وافرةٌ على ذلك، غير أن ابن بطوطة [الرحَّالة] الشهير (ت ٧٧٠هـ/ ١٣٦٨-١٣٦٩م) يومئ في رحلاته إلى حادثة من هذا القبيل وقعت سنة ٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م؛ حيث اجتمع هو وجمهور غفير في الجامع الأموي لسماع «صحيح البخاري» وشرحه في أربعة عشر مجلسًا أواخر شهر رمضان. انظر: محمد بن بطوطة، تُحْفة النُّظَّار في غرائب الأمصار، القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٩٠٤م، ١/ ٧٨-٨٢.

(١٣) ومن الأخبار التي دأبت على ذكرها الحوليات ما رُوي من أنه في أواخر القرن السابع الهجري (أواخر القرن الثالث عشر الميلادي)، وبينما المغول يزحفون صوب الشام، أمر الوالي قاضي قضاة الشافعية في القاهرة المملوكية، ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ/ ١٣٠٢م)، بجمع المحدِّثين على وجه السرعة لقراءة صحيح البخاري، يحدوهم الأملُ في وقوع كرامة من الكرامات [تدفع عنهم نازلة الغزو المغولي]. انظر: كمال الدين الأدفوي، الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بالصعيد، الطبعة الأولى، القاهرة: المطبعة الجمالية، ١٩١٤م، ص٣٢٣-٣٢٤؛ عبد العزيز الدهلوي، بستان المحدِّثين [في بيان كتب الحديث وأصحابها الغُرِّ الميامين]، ترجمة: محمد أكرم الندوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م، ص٢٥٢.

(14) See Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim,* 335-58.

من المؤكَّد أن الأنواع الأخرى من الأدبيات الإسلامية كانت تؤدي هذا الدور في دفع الضُّرِّ، أعني القرآن وكتب «الحِلْية النبوية»، التي تشتمل على صفة هيئة محمَّد [ﷺ]. وليس الاختلاف بين هذين النوعَيْن [كتب الصحيح وكتب الحلية] إلَّا اختلافًا في الدرجة، وربما كان «كتاب الصحيح» كتابًا متفرِّدًا بين مصنفات الحديث ذوات المجلدات، من حيث استخدامه على نحو مطرد في هذه السبيل.



بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله
باب كيف كان بدء الوحي
إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله عز وجل
إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده
حدثنا الحميدي ثنا سفيان ثنا يحيى بن سعيد الأنصاري
أخبرني محمد بن إبراهيم التيمي أنه سمع علقمة بن وقاص
الليثي قال سمعت عمر بن الخطاب على المنبر قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إنما الأعمال
بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته
إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر
إليه حدثنا عبد الله بن يوسف أنا مالك

(الشكل رقم ٢)

ورقة من «صحيح البخاري»، تَحْفِلُ بعدَّة طبقات وجملة أنماط من الشروح المُقْحَمة بين السطور، من نسخة مخطوطة بمجموعة عمجة زاده كوبريللي حسين باشا، ورقة (١أ)، المكتبة السليمانية، إسطنبول، تركيا (وقد تكرَّمت المكتبةُ السليمانيةُ فأهدتني هذه الصورة).

(الشكل رقم ٣)

ورقة من نسخة مخطوطة لكتاب «فتح الباري» لابن حجر، اكتملت في الثالث والعشرين من شهر شوال سنة ٨٥٦هـ (السابع من نوفمبر ١٤٥٢م)، بعد أربع سنوات فقط من وفاة ابن حجر، وتُعَدُّ واحدةً من أقدم النُّسَخ المعروفة لهذا الشرح. وقد ورد في الحاشية أن هذه النسخة قُوبِلَتْ وصُحِّحَتْ على أصل صحيح. ويتوسط الشرحُ صفحةَ المخطوط، وأما الحاشيةُ فتشتمل على بعض التعليقات وبيتَيْن من الشعر. ولا يتضمَّن الشرحُ من متن «الجامع الصحيح» إلّا شذراتٍ متناثرة (lemmata). انظر: المخطوطات الإسلامية، مجموعة جاريت رقم (87Yq)، ورقة ٤أ، قسم المخطوطات الإسلامية، قسم الكتب النادرة والمجموعات الخاصة، مكتبة جامعة برنستون (وقد تكرَّمت مكتبةُ برنستون فأهدتني هذه الصورة).

من الصحيح طبقاتٍ جديدةً من الحواشي. وكان الكتابُ إذا قُرِئَ قُرِئَ بصوت مسموع. وكانت هذه الطبقاتُ الكثيرةُ من الحواشي -في بعض الأحيان- أشبه بكَرْمةٍ تلتفُّ حول جذع شجرة، حتى إنها قد تطغى أحيانًا على المتن (انظر: الشكل رقم ٢).

والحقُّ أن الشروح المستقلة ذوات المجلدات التي وُضِعَت على النص، ونشأت في الغالب بفضل جهود محدِّثي الشافعية، هي التي حجبت تأثير تلك التعليقات والحواشي (انظر: الشكل رقم ٣).

وفي إبَّان هذه الحقبة، لم يقتصر الشُّرَّاحُ على تفسير محتويات الجوامع الحديثية، [١٠] ولكنهم شرعوا أيضًا في تضمين شروحهم تحليلاتٍ منهجيةً لإسناد كل حديث، بل لترتيب تلك الجوامع وفقًا لتراجم الأبواب. وكانت هذه المصنَّفاتُ المستقلة، ككتاب «فتح الباري» لابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م)، تستغرق من مؤلِّفيها عمرًا مديدًا لإتمامها، وكانت جزءًا عضويًّا في ثقافة مجالس الشرح التنافسية التي مثَّلت فيها الرعايةُ والهيبةُ والمعتقداتُ الفقهية والكلامية ركائزَ أساسيةً[١٥]. وكذلك أسهمت الشروحُ على المصنَّفات الأوجز، كتلك الموسومة بـ«الأربعينيات»[*]، في تلقين العامَّة بعض الموضوعات الشائعة؛ كمبادئ الإسلام، والجهاد، والتصوف. وقد يمَّمَ رهطٌ من علماء الحديث وجوهَهم خلال الحقبة المملوكية شطر الهند عبر الطرق التجارية، فبدأ شرحُ الحديث يزدهر في تلك البلاد تحوطه تلك الرعايةُ الكريمةُ التي بذلها سلاطينُ الكُجرات، وبيجابور. وفي الوقت نفسِه، ظلَّت بعضُ الأعمال الأشمل من شروح الحديث على الجوامع السُّنية المهمَّة، تُنْقَلُ في المجالس وتُتَداول في صورة مكتوبة، في كَنَف الرعاية العثمانية[١٦].

---

(١٥) إذا كان بعضهم قد ترجم عبارة «فتح الباري» بـ (Victory of the Creator)، فإن ترجمتي الأقل حرفية تُفسِحُ السبيل أمام القارئ لاستخلاص معانٍ متعدِّدةٍ.

(*) الأربعينيات: نوع من المجاميع الحديثية، يضمُّ كلُّ مجموع أربعين حديثًا للنبي ﷺ؛ ككتاب «الأربعون النووية» للإمام محيي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م). (المترجم)

(١٦) ومن الأمثلة البارزة في هذا الصدد «شرح عدَّة أحاديث من صحيح البخاري» لشمس الدين السفيري (ت ٩٥٦هـ/ ١٥٤٩م)، و«نجاح القاري [شرح صحيح البخاري]» ليوسف [أفندي] =

وإذا كان الشرحُ عنصرًا جوهريًّا من العناصر المكوِّنة لبواكير الكتب الشيعية الجامعة في الحديث منذ نشأتها، فقد ازدهر نشاطُ الشروح المنهجية على كتب الحديث التي أنتجها الشيعةُ الاثنا عشرية خلال القرنَيْن السادس عشر والسابع عشر للميلاد في إيران، في ظل رعاية الصفويين، وفي سياق المناظرات المحتدمة بين الأخباريين والأصوليين حول رُتْبَةِ الحديث في الفقه الشيعي[(١٧)]. وعلى غرار الدور الذي اضطلع به الشُّرَّاحُ في التقليد السُّني، استخدم الشُّرَّاحُ الشيعةُ الحديثَ واجدين فيه فرصةً لإلقاء الضوء على المفاهيم والممارسات العرفانية والكلامية والفقهية

= زاده (ت ١١٦٧هـ/ ١٧٥٤م). وقد ازدهرت شروحُ الحديث أيضًا على كتب المختارات التي شاع وجودُها فيما بعد العصر الكلاسيكي، وهي الكتب التي انتظمت بعض الأحاديث المنتقاة من عدَّة مصنَّفات كلاسيكية، ومن شواهدها: «مرقاة المفاتيح [شرح مشكاة المصابيح]» لعلي بن سلطان محمد القاري (ت ١٠١٤هـ/ ١٦٠٦م)، و«فيض القدير [شرح الجامع الصغير]» لزين الدين المناوي (ت ١٠٣١هـ/ ١٦٢٢م). وللمزيد عن أهمية المجالس في البيئة العثمانية، انظر:

Helen Pfeifer, "Encounter after the Conquest: Scholarly Gatherings in 16th-century Ottoman Damascus," *International Journal of Middle East Studies* 47, no. 2 (2015): 219-39.

(١٧) من المعلوم أن قرابة خمسة عشر عالمًا شيعيًّا صنَّفوا شروحًا على كتاب «الكافي» خلال القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي) وحده. انظر: (Rizwan Arastu's introduction to *al-Kāfī* (Dearborn: Taqwa Media, 2012), *xxxvi-xxxvii*). وكان مما حفز هذا النشاطَ -جزئيًّا- هيمنةُ الحركة النصوصيَّة الشيعية الإمامية، التي كانت تعتقد أن القراءةَ الظاهرية للحديث والأخبار -دون الاجتهاد- هي الطريقةُ المُثلى لتحصيل المعارف القطعيَّة والظنيَّة في مسائل الفقه والكلام. وقد صار المشاركون في هذه الحركة يُعْرَفون بـ«المدرسة الأخبارية»، وأما خصومهم فقد سُمُّوا لاحقًا بـ«المدرسة الأصولية». وقد أفضى الاعتمادُ المنهجيُّ للمدرسة الأخبارية على الحديث والأخبار إلى طلبٍ غير مسبوق للكتب الجامعة والشروح الحديثية على المذهب الشيعي الإمامي. ومن أبرز الشروح على كتب الحديث الشيعية الجامعة خلال هذه الحقبة: شروح محمد باقر المجلسي (ت ١١١٠هـ/ ١٦٩٨-١٦٩٩م) على «الكافي» و«تهذيب الأحكام»، وشرح محسن فيض الكاشاني (ت ١٠٩١م/ ١٦٨٠م) على مختصر جوامع الحديث الأربعة المعتمدة في المذهب الشيعي الإمامي. والحقُّ أن الشُّرَّاح الشيعة لم يتصدوا لتفسير معاني الأحاديث المسندة إلى محمَّد [ﷺ] فحسب، ولكنهم فسَّروا أيضًا تلك الأحاديث المعزوَّة إلى أئمَّة الشيعة. وقد عُولجت المصنفاتُ الشيعيةُ التي أثمرتها الحقبةُ الصفويةُ مرةً أخرى خلال العصر الحديث؛ فعلى سبيل المثال، صنَّف [عباس] القُمي (ت ١٩٤٠م) كتابه «سفينة البحار»؛ لمساعدة القُرَّاء على مطالعة كتاب «بحار الأنوار»، ذلك المصنَّف الحديثي الضخم الذي كتبه المجلسيُّ خلال العصر الصفوي.

المُشْكِلة وشرحها[١٨]. ولمّا كان موروث الشروح الشيعية على الحديث يخرج بنا عن نطاق هذا الكتاب، فإنني سأعرض له عرضًا مفصّلًا في موضع آخر، بيد أنه ينبغي أن يكون تشكُّلُ هذا الموروث والدور الذي نهض به على رأس أولويات الخُطّة العلمية التي تتناول دراسات الشروح الإسلامية، خلال العقود المقبلة[١٩].

وثمة ظاهرةٌ أخرى تستحقُّ أن نُولِيَها من العناية الفائقة قدرًا أكبر مما يمكن أن نوليَهُ لها في هذا الكتاب، ألَا وهي قضيةُ الجُنُوسة [وأثرها] في ثقافة شرح الحديث في صدر الإسلام وخلال العصور الوسطى. وإذا كان التاريخ الإسلامي المبكِّر والتاريخ الإسلامي الوسيط قد شهدا ظهورَ عددٍ كبيرٍ من النساء المتعلِّمات، ممَّن أقبلن على دراسة الحديث وحفظه وروايته، فليس ثمة مُسْتَنَدٌ يشي بوجود أيِّ شرح منهجي يُعْزَى إلى النساء[٢٠]. وإذا كان المقصودُ سماعَ الحديث بإسناد عالٍ، فعلوُّ السِّن مُقَدَّمٌ في الغالب على النوع الاجتماعي(*). إلّا أن الدراسات السابقة أظهرت

---

(١٨) للوقوف على الشروح الفقهية والكلامية المبكِّرة للأحاديث عند الشيعة، انظر:

Andrew Newman, *The Formative Period of Twelver Shīʿism: Ḥadīth as Discourse between Qum and Baghdad* (London: Routledge, 2000); Robert Gleave, "Between Ḥadīth and Fiqh: The 'Canonical' Imāmī Collections of Akhbār," Islamic Law and Society 8, no. 3 (2001): 350-82.

ولمناقشة شرح الحديث خلال العصر الصفوي، ولا سيما ما قام به محمد صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م)، أحد فلاسفة العصر الصفوي ومتكلّميه، الذي اشتهر باتخاذ شرح الحديث أداةً لدرس الموضوعات المعقَّدة في الفكر الصوفي، انظر:

Armin Eschraghi, " 'I Was a Hidden Treasure': Some Notes on a Commentary Ascribed to Mullā Ṣadrā Shīrāzī," in *Islamic Thought in the Middle Ages,* ed. Anna Akasoy and Wim Raven (Leiden: Brill, 2008), 91-99; Mohammad Reza Hemyari, "Understanding *ʿAql* in Readings of *Uṣūl al-Kāfī:* Early Shi'ite Hadith and Its Later Interpreters" (MA thesis, George Washington University, 2014).

(19) Joel Blecher, "Commentaries and Compendia of the Late Medieval Periods." in *The Oxford Handbook of Hadith Studies* (Oxford: Oxford University Press, forthcoming).

(20) See Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

(*) يريد المؤلف بهذه العبارة -فيما يلوحُ لي- أن الراوي إذا طلب علوَّ الإسناد، جعل وَكْده =

أن النساء قد أُقْصِينَ رسميًّا من ممارسات التفسير والجدل في نقل المعارف الدينية عمومًا خلال العصور الوسطى، على الرغم من أن التعمُّق في دراسة هذه المسألة ربما يُلْقِي مزيدًا من الضوء على هذا التناقض داخل دراسات الحديث على وجه الخصوص(٢١). ومع ذلك، فحسبنا أن نذكر -في الوقت نفسه- أن كثيرًا من الأطراف الفاعلة والرُّعاة والمؤسسات التي شكَّلت الثقافة العِلْمية [١١] خلال ذلك العصر تقبَّلت -صراحةً أو ضمنًا- المفهومَ التمييزيَّ القائل بأن النساء لَسْنَ مؤهلاتٍ لمزاولة فنون الشرح والتفسير، وهو المفهوم الذي شاع غاية الشيوع في كثيرٍ من ثقافات التعليم القديمة وما قبل الحديثة في شتَّى أنحاء العالم. ومن هنا، فإنه لَمَّا كان الشرح مجالًا قد اختُصَّ به الرجالُ إلى عهدٍ جِدٍّ قريب، فإن المؤلفات والمباحثات [العلمية] التي سيتوفر هذا الكتابُ على دراستها هيمن عليها الرجالُ، حتى وإن كان لبعض النساء حضورٌ فيها.

وقد ظلت ممارسةُ شرح الحديث على تلك الحال من الازدهار خلال العصر الحديث، ولا سيما في الشرق الأوسط وجنوب آسيا، وهي الممارسة التي تُشَكِّلُ موضوعَ الباب الثالث من هذا الكتاب. وكان لحركة ديوبند على وجه الخصوص، وهي الحركة التي تأسَّست في شمال الهند بين منتصف القرن التاسع عشر وأواخره- دورٌ فاعلٌ في دمج شروح الحديث التي صيغت على نمط مؤلفات الحقبة المملوكية في المقررات الدراسية. والحقُّ أن شرح الحديث لم يكن خلال العصر الحديث أداةً للجدل الديني والمنافحة عن العقائد فحسب، على نحو ما كان عليه فيما قبل العصر الحديث، وإنما كان أيضًا ملتقى للتعليقات السياسية، مُضْمَرةً كانت أم صريحةً. وقد بدأت شروحُ الحديث تظهر في ترجمات مطبوعة، ولا سيما بالأوردية والإنجليزية، بل الإندونيسية. وقد شرعت بعضُ النساء العالمات بالدين، ممَّن ارتبط ظهورُهنَّ بحركات التقوى النسائية التي عرفها الشرق

= التفتيش عن شيوخ الرواية ذوي الأسنان العالية، دون أن يبالي في ذلك بجنس هؤلاء الشيوخ، رجالًا كانوا أم نساء. (المترجم)

(21) See Jonathan Berkey, "Women and Islamic Education in the Mamluk Period," in *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikki R. Keddie and Beth Baron (New Haven, CT: Yale University Press, 2008), 143-58.

الأوسط وغيرُهُ من الأقاليم، يَعْقِدْن مجالسَ لشرح الحديث، وإن كُنَّ أقليةً حتى الآن، ويتطرقن فيها غالبًا إلى قضايا أهملها الشُّرَّاحُ الرجالُ، على نحو ما بيَّنت بعضُ الأعمال الإثنوغرافية في الآونة الأخيرة(٢٢). زد على هذا أن العولمة، وسرعة انتشار القراءة والكتابة، والتقنيات الحديثة، ووسائل الإعلام الجديدة، أفضت إلى تغيير الطابع العام لشرح الحديث، وأماكن عقد مجالسه وأوقاتها والجمهور الذي يتردَّد عليها. وعلى الرغم من أن هذه التقنيات الحديثة أدت إلى بزوغ نجم مفسِّرين [للحديث] ليست لهم أصولٌ علميةٌ تقليديةٌ، فإن بعض الشُّرَّاح الكلاسيكيين الجُدد قد أفادوا أيضًا من هذه التقنيات في التنافس على الجماهير والدفاع عن أفكارهم.

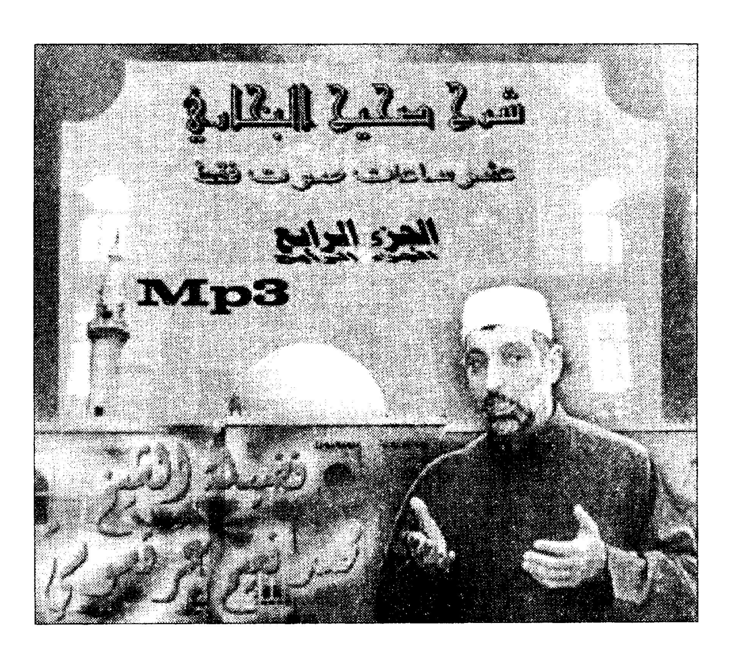
ومن هذا المنطلق، يبدو شرحُ العرقسوسي على «صحيح البخاري»، الذي قُدِّم على الطراز الكلاسيكي بمسجد الإيمان، مثالًا دالًّا في هذا الصدد(٢٣). وكان العرقسوسيُّ يُجِيزُ مَنْ يَغْشَون مجلسَهُ، متأسِّيًا في ذلك بنهج أسلافه، غير أنه استفاد من تقنية الباركود الجديدة؛ لتتبُّع مَنْ يحضرون مجلسه فعلًا، ومعرفة مدَّة حضورهم، من بين جمهوره الضخم الذي تصعب السيطرةُ عليه(٢٤). وفي الوقت نفسِه، اتخذ طلابُ العرقسوسي كاميرتي فيديو لتسجيل الشرح، وبيعه في صورة أقراص فيديو رقمية (DVD) في متجر الكتب المُلْحَق بالجامع، بدلًا من كتابة الشرح ونشره في بضعة مجلدات. وأما التسجيلات الصوتية التي أُنتجت من خلال هذه الكاميرات،

---

(22) See Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 83-90.

(٢٣) يُعَدُّ العرقسوسي شيخًا لتلك الحركة التي يُقال لها: «جماعة زيد». انظر:
Pierret and Selvik, "Limits of 'Authoritarian Upgrading' in Syria: Private Welfare, Islamic Charities, and the Rise of the Zayd Movement," *IJMES*, 41 (2009): 595-614.

(٢٤) وقد لاحظ ذلك: (Thomas Pierret, *Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 116.).
ويمكن الوقوف أيضًا على وصف لمجالس سماع «صحيح البخاري» في: (Thomas Pierret, "Les oulémas syriens aux XXe-XXIe siècles" (PhD diss., IEP de Paris 2009), 414-25). وبعض دروس العرقسوسي منشورة على موقع اليوتيوب (You Tube)؛ مثل: «حديث الشيخ عن صلاة العيد»، (You Tube video, 7:19, posted by "m1lm1lb," July 27, 2007, www.youtube.com /watch?v=AiCe1osK89I).





(الشكل رقم ٤)

غلافان لسلسلة ملفات (MP3) و(DVD) تتضمَّن شرح [الشيخ] نعيم العرقسوسي على «صحيح البخاري» في دمشق بسوريا. وتتضمَّن هذه السلسلة سبع سنواتٍ من الشرح (٢٠٠٢-٢٠٠٩م) (الصورة للمؤلِّف).

فكانت تُبَاع على حدةٍ في صورة ملفات صوتية (MP3s) على أقراص مدمجة (CDs) غُفْلًا، مما يدلُّ على مصدر إنتاجها (انظر: الشكل رقم ٤). وتوجد هذه الشروحُ الصوتية المرئية في المتاجر بمختلف أنحاء المدينة، وهي متاحةٌ أيضًا في صورة فيديوهات على اليوتيوب، حيث يتابعها على شبكة الإنترنت أنصارُ الشيخ ومعارضوه جميعًا.

وبالإضافة إلى الشَّرْح المنهجي على الطراز التقليدي، تسجِّل وسائطُ الفيديو ما كان يجري به لسانُ الشيخ من الألفاظ العاميَّة المرتجلة، والنِّكات [١٣] الطريفة، وأشكال الموضة، والإشارات إلى الأحداث الجارية، إلى غير ذلك من الخصائص التي لم يكن من الميسور الوقوفُ عليها في الموروث المدوَّن. وقد أتاحت فيديوهاتُ العرقسوسي -من بعض الوجوه- رجوعًا صادقًا إلى التقليد الغنيِّ لمجالس شرح الحديث على «صحيح البخاري»، منذ ظهور هذا المتن. ومن جهة أخرى، يتضح أن العرقسوسي اشتبك بزمنه الاجتماعي والسياسي المحلي اشتباكًا كانت كثيرٌ من الشروح المدوَّنة تطمح إلى تجاوزه.

شرح الحديث: لماذا وكيف؟

أغفل حقلُ دراسات الحديث بدرجة كبيرة الموروثَ الخِصْبَ الواسع لشرح الحديث، على الرغم من أن بعضَ المقالات الموجزة وفصول عدد من الكتب صرفت اهتمامَها إلى القيمة التي ينطوي عليها هذا الموروثُ، بوصفه محورًا أساسيًّا من محاور الحياة الاجتماعية والفكرية خلال الألفية السابقة(٢٥). وفي

(٢٥) أوضحت فارديت توكاتلي (Vardit Tokatly)، فيما يتصل بالموروث السُّني الكلاسيكي لشرح الحديث، كيف أن ما وُضِعَ من شروح مدوَّنة على الحديث في المرحلة المبكِّرة كان بمنزلة دفاع عن المعتقدات الكلامية، على نحو ما أسلفنا. وقد أعدَّت توكاتلي أيضًا أطروحة دكتوراه غير منشورة بالجامعة العبرية، تناولت فيها ثلاثة شروح مبكِّرة على «صحيح البخاري»؛ هي: شرح الخطَّابي، وشرح ابن بطَّال، وشرح النووي. انظر:

Vardit Tokatly, "The Early Commentaries on al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* " (PhD diss. Hebrew University of Jerusalem, 2003).

وكذلك توفَّر نورمان كالدر (Norman Calder) على دراسة كيف كان شارح الحديث المرموق =

المقابل، استولى على هذا الحقل الانشغالُ بمسائل الموثوقية، والتأريخ، والنقل، حتى شرع المستشرقون الأوائلُ يدرسون الحديث في القرن التاسع عشر(٢٦). وفي السنوات العشر الأخيرة، أحرز العلماءُ المتخصِّصون في الدراسات الحديثية تقدمًا ملحوظًا في هذا الحقل من خلال الدراسة المتأنِّية لمسألة تقديس بعض المصنَّفات؛ كصحيحي البخاري ومسلم، وكيف خَلُصَ المسلمون أنفسُهم إلى التحقُّق من صحَّة الحديث وعدالة رواته عبر الزمن(٢٧). كما أتاحت هذه الدراساتُ وغيرُها

= خلال الحقبة المملوكية يتأثَّر بالغايات الفقهية، وما سواها من مشاغل محددة تتعلَّق بجنس الكتابة الفقهية. انظر:

Norman Calder, *Islamic Jurisprudence in the Classical Era* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 74-115.

وأما فيما يتصل بالعصر الحديث، فإن م. ر. وودوارد (M. R. Woodward) ومحمد قاسم زمان (Muhammad Qasim Zaman) سلَّطا الضوء على ممارسة شرح الحديث في إندونيسيا والهند خلال ذلك العصر، وبيَّنا إلى أيِّ حدٍّ استجاب شرحُ الحديث لاهتمامات المجتمعات الحديثة. وكان لدراسة زمان -بوجه خاص- أحسنُ الأثر في تسليط الضوء على بناء مرجعية الشرح في عصر الكولونيالية والطباعة؛ انظر:

M. R. Woodward, "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic H. adīth Texts," *Journal of Asian Studies* 52, no. 3: 565- 53; Muhammad Qasim Zaman, "Commentaries, Print and Patronage: 'Ḥadīth' and the Madrasas in Modern South Asia," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62, no. 1 (1999): 60-81.

ولقراءة المزيد من الأعمال، راجع:

Oxford Bibliographies On-line, s.v. "Hadith Commentary" (Joel Blecher).

(26) Ignaz Goldziher, *Muslim Studies (Muhammedanische Studien),* ed. S. M. Stern, trans. C. R. Barber and S. M. Stern., 2 vols. (London: Allen and Unwin, 1968); Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1966); G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

وانظر أيضًا آخر أعمال هرلد موتسكي (Harald Motzki) (محرِّر):

Hadith: Origins and Developments (Aldershot, England: Ashgate Publishing, 2004).

(٢٧) اعتمد هذا الجيلُ الأخيرُ من الدراسات الأكاديمية على طائفةٍ واسعةٍ من المصادر: كتب نقد الحديث، وتراجم الرواة، والسماعات، والفقه، وجوامع الحديث نفسها. وقد وثَّق جوناثان =

بعضَ التصورات للكيفية التي جرى من خلالها بعد ذلك تفسيرُ الحديث في أنماط الخطاب الأوسع للفقه وعلم الكلام والتصوف وتفسير القرآن. بيد أن شرح الحديث نفسَهُ [من حيثُ هو ممارسة مستقلّة] ظلَّ مضروبًا دونه الحُجُب، رغم الأهمية التي حَظِيَ بها. ومهما يكن من أمر السبب الذي يقف وراء هذا الإهمال فيما مضى، فقد حان الوقتُ لدراسة هذا الموروث الخصب لتفسير الحديث.

ومن الحقِّ أن دراسة شرح الحديث لا تُسْهِمُ في [تطوير] حقل الدراسات الحديثية فحسب، ولكنها يمكن أن تفضي أيضًا إلى تغيير الطريقة التي يتبعها الطلابُ والباحثون في الحقول المعرفية المتباينة -كالتاريخ والدِّين والأنثروبولوجيا والفكر السياسي والأدب الكلاسيكي والفقه- من أجل فهم الممارسات التفسيرية في السياقات الاجتماعية التي اكتنفت هذه الحقول. ويقدِّم هذا الكتابُ -من خلال الجمع بين مناهج التاريخ الاجتماعي والتاريخ الفكري والنظرية الاجتماعية- مداخلةً منهجيَّةً متعدِّدة الجوانب، من شأنها أن تضيف بُعْدًا جديدًا إلى طريقة اشتغال التجربة والسلطة والعقل، وبيان مدى تقاطعها في موروث تفسيري عبر الزمن(٢٨).

= براون (Jonathan A. C. Brown) -على سبيل المثال- كيف أُسبغت رتبةُ التقديس على صحيحي البخاري ومسلم عبر الزمن؛ فأوضح -للوفاء بهذه الغاية- كيف قام العلماء المسلمون أنفسُهم ببناء مرجعية هذه الكتب وتفكيكها. وكذلك درست عائشة موسى (Aisha Y. Musa) كيف تكوَّنت مرجعيةُ الحديث قبل تقديس جوامع الحديث الأساسية، وكيف تعززت مرجعيةُ هذه الجوامع في الخطابات اللاحقة التي تناولت تفسير القرآن وشرح الفقه الإسلامي. وفي الوقت نفسِه، سلَّطت أسما سيد (Asma Sayeed)، في كتابها الصادر مؤخرًا، ضوءًا باهرًا -مسَّت إليه الحاجةُ- على تباين حظوظ رواة الحديث من النساء، منذ ظهور الإسلام إلى نهاية العصر المملوكي. انظر:

Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim;* Aisha Y. Musa, *Hadith as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam* (New York: Palgrave Macmillan, 2008); Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

(٢٨) من أجل مناقشة نظرية أوسع لإمكانية الجمع بين هذه الجوانب الثلاثة للموروثات الدينية والممارسات الاجتماعية -وهي: التجربة والسلطة وصناعة المعنى- وضرورة هذا الجمع في الآن نفسِه، عوضًا عن دراسة كل جانبٍ منها على حدة، انظر:

Stephen Bush, *Visions of Religion: Experience, Meaning, and Power* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

ويتمثَّل الجانبُ الأولُ من جوانب المداخلة المنهجية التي يطرحها هذا الكتابُ في تحدي الفكرة القائلة بأن الشرح -من حيث كونه أداةً- لا يعدو أن يكون ممارسةً أدبيةً فرعيةً ذات طابع نخبويّ. وإذا كان المنظّرون المعاصرون في دراسة الشروح قد عارضوا الفكرة القائلة بأن الشرح أمرٌ فرعيٌّ من الوجهة الفكرية، فإنهم لا يزالون يتناولونه بوصفه ظاهرةً تنحصر في الممرات الصامتة -وإن كانت حافلةً- لنص مكتوب أو حواشي مخطوط(٢٩). وكذلك فإن زيادة المؤلفات العِلْمية التي أنتجها المتخصِّصون في الدراسات الإسلامية عن «تفسير القرآن» [١٤] ألقت بعض الضوء على التطورات العلمية الفكرية التي طرأت على علم التفسير بوصفه موروثًا

---

(29) Hans Ulrich Gumbrecht, "Fill Up Your Margins! About Commentary and Copia," in Commentaries—Kommentare, ed. Glenn Most (Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1999).

ويُبدي جون داجينيه (John Dagenais)، في دراسة رائدة تراعي الفروق الدقيقة نظريًّا لشروح أحد الكتب الأندلسية خلال القرن الرابع عشر الميلادي، أسَفَهُ من الإفراط في التركيز على الممارسات المكتوبة، غير أنه لا يجد سبيلًا أخرى؛ إذ يقول: «من البيِّن أننا نخسر دائمًا طبيعة القراءة الشفوية؛ نظرًا لعوارض الزمان والمكان المؤقتة، وزوال هذا الوسيط الشفوي». ومن أجل هذا السبب، لاحظ داجينيه أن الباحثين لا يستطيعون أن يستفتحوا دراساتهم بالقراءات الشفوية، ولكنهم يستطيعون «البدء بالقراءات الفردية التي يضطلعون بها مع النص المادي الذي يُتاح لهم». انظر:

John Dagenais, *The Ethics of Reading in Manuscript Culture: Glossing the "Libro de buen amor"* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 27.

ولا يعتمد جون هندرسون (John Henderson) في دراسته "*Scripture, Canon, Commentary*" إلَّا على الشروح المكتوبة للنصوص الكنسية المعتمدة (canonical texts)؛ ابتغاء دراسة استراتيجيات الشروح وفرضياتها عبر الموروثات الدينية والمقارنة بينها. انظر:

John Henderson, *Scripture, Canon, Commentary* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991).

بل إن فوكو (Foucault)، في معرض إيضاحه لمسألة أن بعض الشروح يمكن أن تحجب النصَّ الأساسيَّ الذي تتصدى لشرحه، لا يستشهد إلَّا بأمثلة مكتوبة: ترجمة، شرح نصي، ورواية. يقول فوكو: «إن العمل الأدبي الواحد قد ينشأ عنه في الوقت ذاته أنماطُ خطاب متمايزة غاية التمايز؛ فالأوديسا -بوصفها نصًّا أوليًّا- تتكرَّر في الحقبة ذاتها في ترجمة بيرار (Berard)، وفي شروح النص التي تندُّ عن الحصر، وفي «عوليس» لجويس». انظر:

Michel Foucault, "The Order of Discourse (1970)," in *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, ed. Robert Young (London: Routledge, 1981), 57.

مكتوبًا، بيد أنها لم تأخذ في اعتبارها على نحوٍ تامٍّ البُعْدَ الشفويَّ الذي تنطوي عليه مجالسُ الشروح الحيَّة(٣٠).

ويُبْـرِز هـذا الكتـابُ -خلافًـا لمـا تقدَّم- الأسـلوبَ الـذي جرى عليه الشـرحُ والطريقـةَ التـي اسـتُقْبِلَ بها في أثنـاء مجالس قـراءة الحديث، والمباحثـات الحيَّة، والدروس الشفويَّة التي كان يغشاها عمومُ الناس. وعلى هذا النحو، كانت مجالسُ شـرح الحديـث تسـتدعي تجـارب للقـراءة متعـدِّدة الحـواس؛ حيـث كان جمهور الحاضرين والمشتغلين [بالحديث] يجدون فيها مآثر الماضي، والشعر، والخطابة، وأشـكال الموضـة، والطعـام، والأماكن المكتظَّة، والطِّلَّسْـمَات، ومشـاعر الوَجْد، وتجلِّي محمدٍ [ﷺ] نفسـه في بعض الأحيان. وطلبًا لتجسـيد هـذا البُعْد التجريبي من أبعاد الشَّـرْح، سـوف أستفيد من صفات مجالس الشـروح التي ورد ذكرُهَا في: الحوليات التاريخية، ومقدمات الشُّروح [الحديثية] التي تخاطب الجمهور، وكتب التراجم التي تصوِّر الأداء الخطابي لشرح الحديث، وقراءة التعليقات المدوَّنة على المخطوطات التي جُمِعَتْ بمكتبات الدول والجامعات في سوريا، وتركيا، والهند، وتونـس، والمملكـة المتحـدة، وأمريـكا الشـمالية، ومذكـرات طـلاب الحديـث، والفيديوهـات والمقاطـع الصوتيـة بالعربيـة والأورديـة والإنجليزيـة، والمجـلات الإلكترونية الإسـلامية، والملاحظات المسـتمدَّة من العمـل الميداني الإثنوغرافي في المؤسسات التقليدية بدمشق في سوريا، وحيدر آباد في الهند.

وتفضـي بنا هـذه المصادرُ إلى الجانـب الثاني من جوانـب المداخلة المنهجية

---

(٣٠) تطورت دراساتُ التفسير تطورًا مهمًّا منذ منتصف سبعينيات القرن العشرين، وذلك بصدور كتاب جون وانسبرو (John Wansborough): *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977)، وهو الكتاب الذي تلته طائفةٌ من الدراسات والمؤلفات الجماعية؛ نذكر منها:

Andrew Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Oxford Univeristy Press, 1988); Andrew Rippin, *The Qur'an and Its Interpretive Tradition* (Aldershot, England: Ashgate, 2001); Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: the Qur'ān Commentary of Tha'labī* (Leiden: Brill, 2004); and Karen Bauer, ed., *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th C.)* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

التي يضمها هذا الكتابُ، وهو تسليط الضوء على الركائز المادية والاجتماعية التي يقوم عليها الشَّـرْحُ، وهي الركائزُ التي حاول الموروثُ المدوَّنُ في شطره الأعظم التقليلَ من شـأنها، أو إخفاءَها، أو تجاوزَها. ويمكن اعتدادُ مجالس الشـرح -على نحـو ما سـيبيِّنُ هـذا الكتـابُ- ميدانًا لمنافسـاتٍ ضاريةٍ علـى الثـروة والمكانة بين المتنافسـين فـي حضـور السـلاطين، وقضـاة القضـاة، والجماهيـر الأوسـع. وقـد اشتملت هذه المنافعُ والمكاسبُ الماديةُ التي كان الشُّرَّاحُ يتنافسون عليها- من بين ما اشـتملت عليه- الرواتبَ، والإعفاءاتِ الضريبيـةَ، والعطايا من الطعام واللباس، بـل إنها ربما شـملت أيضًا حفـظ النفس في بعض الحـالات الحرجة. وكذلك فإن رأس المـال الاجتماعـي ربمـا اشـتمل في هـذا الصدد أيضًـا -بالإضافـة إلى أمور أخـرى- توليةَ الشُّـراح وظائـفَ مرموقةً في مجالـي التدريس والقضاء، واكتسـابَ الاحتـرام والتميُّـز في نظـر أقرانهم، والتمتـعَ بالمكانة والنفوذ في نظـر مجتمعاتهم الأكبـر. وتُلبِّي هـذه المبادرةُ المنهجيةُ تلـك الدعوةَ التي أُطْلِقَـتْ مؤخرًا، وجعلت تنـادي بـ«التحليـل الاجتماعـي الثقافـي» لممارسـات الشـرح، وتربـط بيـن شـرح الحديث والمناقشـات الجارية الآن بين المتخصِّصين في دراسـة العصور الوسطى وعلماء الأنثروبولوجيا على حدٍّ سواء(٣١).

(٣١) دعا جوزيه كابيزون (Jose Cabezon)، أحدُ الباحثين المعاصرين في البوذية التبتية [أي: في هضبة التبت]، إلى «تحليل اجتماعي ثقافي» للشرح المدرسي يوضِّح الضغوطَ اليوميةَ التي يتعرَّض لها الشُّرَّاحُ [أي: شُرَّاح النصوص البوذية]، و«العواملَ السياسية والاقتصادية والمادية التي تؤثِّر في النزعة المدرسية وتتأثَّر بها ... والحياةَ المعيشيةَ للمدرسيين بوصفهم أفرادًا، وتأثيرَهم في المجتمعات الأوسع التي يعيشون فيها، وفي المقابل الضغوط التي تمارسها عليهم والامتيازات التي تقدمها لهم هذه المجتمعاتُ». انظر: (Jose Ignacio Cabezon, ed., *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives* (Albany: State University of New York Press, 1998), 248). وعلى الرغم من أن هذه الدعوة لم تَلْقَ استجابةً تُذْكَر في دراسات الشروح الإسلامية، فإن ثمة عددًا من الباحثين المتخصِّصين في العصور الوسطى اضطلعوا بإنجاز بعض الدراسات في مضمار التعليم الإسلامي على نحو أشمل. وقد عوَّلوا في دراساتهم هذه على «السماعات»، وفهارس المكتبات، ووثائق الأوقاف، والفتاوى، وفنِّ المخطوطات. انظر:
Konrad Hirschler, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012); Jonathan Berkey, *The* Transmission of Knowledge in Medieval Cairo (Princeton, NJ: Princeton =

ومـع ذلك، فمن الأخطار التي ينطوي عليها تطبيقُ التحليل الاجتماعي الثقافي على دراسـات الشـرح المجازفةُ باختزال المباحثات التفسيرية حول العقيدة والفقه والسياسـة والسُّـنن والأعراف لتغدو مجرَّد أدوات تُسـتخدم في التنافس على رأس المـال الاجتماعـي والموارد المادية(٣٢). [١٥] ومهما يكن مـن أمر، فإذا قرنا أن ممارسـة شـرح الحديـث يمكـن تفسـيرُها تفسـيرًا وافيًا بوصفهـا ميدانًا لمنافسـات صفرية حول السُّلْطة ورأس المال، أفلا يعني ذلك غضَّ الطرف عمَّا وجده الشُّرَّاح والمفسِّرون أنفسُهم أمرًا جليلًا في ممارسة شرح الحديث؟

ويُفْضِـي بنـا الردُّ على هذا الاعتراض إلى الجانـب الثالث والأخير من جوانب المداخلـة المنهجيـة التـي ينتظمها هذا الكتـاب، وهو أننا يجـب أن نصرف اهتمامًا مكافئًـا إلى الغايـات الكامنة في الموروث -وهي تحقيق التميُّز التفسـيري الذي لا

= University Press, 1992); Michael Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Sayeed, Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam.

كما توفَّر علماءُ الأنثروبولوجيا -من أمثال: برينكلي ميسيك (Brinkley Messick)- على دراسة الشرح بوصفه درسًا شفويًا ومصنَّفًا مكتوبًا على حدٍّ سواء في البيئة اليمنية؛ حيث «اشتملت علاقةُ الإملاء على كلٍّ من شيخٍ يتولَّى الإملاء وطلابٍ يدونون ما يعنُّ لهم من ملاحظات، وإن كانت هذه العلاقةُ أشبه بنشاط إسماع شفوي من جانب الشيخ واستماع من جانب الطلاب، أكثر من كونها قراءةً من جانبه وكتابة من جانبهم». انظر: (Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993), 30-31.). ثم جاءت صبا محمود (Saba Mahmood) فوثَّقت في دراستها الإثنوغرافية كيف قامت داعيةٌ معاصرةٌ في مسجد عمر -أحد مساجد الطبقة الوسطى العليا في القاهرة- بتوظيف الاستراتيجيات الخطابية مراعاةً لاهتمامات الجمهور في أثناء مجلس الشرح. انظر: (Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 83-90).

(٣٢) ثمة اعتراضٌ مماثلٌ يُمْكِنُ إيرادُهُ على التحليل الاجتماعي الثقافي الذي يذهب إلى أن عبارة فوكو: «ليس الخطابُ مجرد ترجمة الصراعات أو أنظمة الهيمنة، ولكنه الشيءُ الذي يوجد الصراع من أجله ومن خلاله، فالخطابُ هو السلطة التي يجب الأخذُ بزمامها»= تعني أن المساجلات الفكرية لا تعدو أن تكون أداةً للسلطة وثمرةً لها. انظر:

Foucault, "The Order of Discourse (1970)," 52-53.

سبيل إليه إلَّا بالمشاركة في هذا الموروث- بالإضافة إلى الاهتمام بالمهارات والطرائق التي تضلَّع منها هؤلاء الشُّراحُ؛ لإدراك هذه الغايات في إطار الحريات والقيود الخاصة بالتزاماتهم المعيارية. فمن ذلك مثلًا أن أحد الشُّرَّاح ربما يستخدم استراتيجية تفسيرية لتحقيق هدفه في الوصول إلى حلٍّ جديدٍ لمشكلة كلامية أو فقهية لبثت قائمةً عدةَ أجيال، وهو حلٌّ يزعم فيه أنه ظلَّ وفيًّا لهدي النبي [ﷺ][٣٣]. وربما يصنِّف شارحٌ آخرُ دراسةً ضخمةً مستفيضةً يستوعب فيها أحد جوامع الحديث؛ لإيفاء هذا العدد الهائل من المعاني المحتملة المخبوءة في أقوال النبيِّ وأفعاله حقَّها من النظر. وربما يُسْهِمُ مثلُ هذا العمل الموسوعي في تعقُّب إجماع الأُمَّة المُلزِم والمحافظة عليه أحسن تعقب، والاستمرار في الوقوف على الآراء البعيدة أو الضعيفة أو الشاذة التي يمكن أن تنال من سلامة الموروث[٣٤]. على أن ثمة شارحًا ثالثًا ربما يقدِّم لتلاميذه شرحًا موجزًا لأحد جوامع الحديث، يُتيح لهم

---

(٣٣) اضطلع عددٌ من الباحثين في دراسات الترجمة بصياغة هذا المفهوم الخاص بالحركة التأويلية التبادلية عبر الزمن؛ مثل:

George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1975), 296-303; Walter Benjamin, "The Task of the Translator," in *Illuminations* (New York: Schocken, 1968), 69-82; and Ebrahim Moosa, "Contrapuntal Readings in Muslim Thought: Translations and Transitions," *Journal of the American Academy of Religion* 74, no. 1 (March 2006): 107-18.

وإذا كانت هذه الدراسات تقدِّم على نحو صريح دعاوى معيارية تتعلَّق بكيفية النهوض بمهمَّة التفسير التبادلي، فإنها تُعَدُّ أيضًا مؤلفاتٍ قيِّمةً بالنسبة إلى المؤرخين الذين يطمحون إلى فهم مأزق شُرَّاح الحديث وغيرهم من مفسِّري نصوص القرآن (scripturalized texts).

(٣٤) ذهب عالمُ الدين ويلفرد كانتويل (Wilfred Cantwell) إلى وصف شروح الفقه الإسلامي بأنها عملٌ تراكميٌّ تحقَّق عبر الزمن؛ ذلك أن الشُّرَّاح لم يكتفوا بالمحافظة على النص الأساسي فحسب، ولكنهم أبقوا أيضًا على طبقات الآراء الموروثة التي تفسِّر تلك النصوص الأساسية. انظر:

Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1962), 154-69.

وكانت أنماطُ الإجماع على معنى الحديث، إذا تمَّ تحصيلُها في إطار هذه الطبقات التراكميَّة للشرح، تحمل على التفسيرات الجديدة إصرًا حقيقيًّا يصعب تجاوزه؛ ومن هنا فإن الموروث التراكمي يمكن أن يفضي إلى الوقوف على الآراء البعيدة [المخالفة للإجماع].

الإلمامَ بما يحتاجون إلى معرفته من سُنَّة النبي [ﷺ] التي يمكن أن يحجبها عنهم مؤلِّفٌ موسوعيٌّ مُمْعِنٌ في الموسوعية (٣٥).

وقد جرت عادةُ الشُّرَّاح -كما سنرى- على ترك الحديث عن التميُّز التفسيري الناشئ عن ممارستِهم [للشرح]؛ لظنِّهم أن أقرانَهم من المفسِّرين سيتمكَّنون من تقدير غاياتهم الداخلية دون إبداء الأسباب. فإذا أرادوا الإعراب عن مقصودهم بحيث يسمعهم الجمهورُ الأوسعُ، فإنهم يصطنعون في الغالب جملةً من الألفاظ والعبارات لبيان ذلك؛ مثل: «فائدة»، و«قصد»، و«نفع»، و«أَرَب»، إلى غير ذلك من ألفاظ. ويقتضي الأمرُ من جانبنا في جميع الحالات أن نقوم بشيء من إعادة البناء التاريخي؛ بغيةَ تقدير الفروق الدقيقة في هذه الأنواع من المنجزات.

وتتجسَّد الطريقةُ التي تصوِّر لنا التداخل الوثيق -في موروث الشرح- بين التجارب الحيَّة والسُّلْطة ووجوه التميُّز التفسيري في إحدى وقائع العصر المملوكي التي جرى تحليلُها في الفصل الخامس من هذا الكتاب؛ ففي ظلال حديقة السلطان، تنازع ابنُ حجر مع أحد الشُّرَّاح المنافسين حول وظيفة مرموقة في حقل التدريس والقضاء، بينما كان جمهور الطلاب يتمتعون بتناول الفاكهة والحلوى. وبعد كثيرٍ من الجدل، أعرب ابنُ حجر عن أسفه قائلًا: «المقام مقامُ امتحان [لا مقام إفادة]»؛ ذلك أن العلماء -في رأيه- [١٦] قد أسرفوا في الانشغال بامتحان بعضهم بعضًا في حضور السلطان. وقد رفض ابنُ حجر أن يمضي في شرحه للحديث حتى ينتقل جمهورُهُ إلى مقامٍ آخر، هو مقام «الاستفادة» من حِكْمَة الحديث.

ولم يكد ابنُ حجر يرى تلاميذه يأخذون أماكنَهم للاستماع إلى الدرس، حتى شرع في بيان فوائد الحديث الذي أعيا الطلابَ فهمُهُ في الماضي والحاضر، وهو

---

(٣٥) والحقُّ أن هذه الطبقات الكثيرة [أي: طبقات الشروح] تغدو في مرحلة معيَّنة -كما أشار نورمان كالدر (Norman Calder)، أحد الباحثين المتخصِّصين في دراسة الإسلام- قليلةَ النفع؛ ومن هنا فقد اتجه بعضُ الشُّرَّاح إلى تقليص الموروث التراكمي؛ من أجل توسيع معناه ليشمل العصر الحاضر. انظر:

Norman Calder, "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham," in *Approaches to the* Qur'ān, ed. G. R. Hawting and Abdul-Kader Shareef (New York: Routledge, 1993), 101-4.

الحديثُ الـذي يتكلَّـم فيـه النبيُّ [ﷺ] عن السـبعة الذيـن يُظِلُّهم الله فـي ظِلِّه يوم القيامة. فإذا كان السَّـلَفُ [من الشُّـرَّاح] قد ذهبوا إلى أن النجاة في الآخرة مقصورةٌ علـى هؤلاء السـبعة، وهو احتمالٌ من شـأنِهِ أن يَبْعَثَ الخـوفَ في النفوس، فإن ابن حجر اعتمد على سَعَة علمه بالأحاديث الأخرى؛ ليُبَرْهِنَ على أن ثمة كثيرين سوى هؤلاء السبعة سوف يشملهم أيضًا ظلُّ الله يوم القيامة، مُرَاوِحًا في شرحه بين الشعر والنثر، تاركًا طلابَهُ بين خوفٍ ورجاءٍ.

ولـم يكن ما أصابه ابنُ حجر في شرحه من نجاح -بالنسبة إلى الأجيال المتأخرة التـي تمتـدُّ من مصـر أواخر العصـر المملوكي إلـى الهند الحديثة- يُقَاسُ فحسـب بإنعام السلطان عليه في نهاية المطاف بوظيفة مرموقة، ولا كان يُقَيَّم بمجرَّد الاستناد إلى قدرته على إثارة عَجَب تلاميذه وإعجابهم بفضل حافظته القوية وقدمه الراسخة فـي فنِّ الشـعر، ولكنـه كان يُقَاسُ أيضًا بحقيقة أن ممارسـته التفسـيرية فتحت آفاقًا جديـدةً أمـام الأجيال المقبلة مـن علماء الحديث وطلابه، على نحـوٍ أتاح لهم فَهْمَ معاني أقوال النبي [ﷺ] والامتثال لها على خير وجه.

ولعـل ابـن حجر وكثيرًا غيره من شُـرَّاح الحديث التقليدييـن كانوا ينظرون إلى الغايات الكامنة في الموروث [أي: موروث شرح الحديث] على أنها تتعارض مع الغايات الدنيوية المتمثلة في النفوذ والسـلطة. بيد أن هذا الكتاب سـيراعي الكيفية التي تداخل من خلالها تحقيقُ هذه المطالب المتعدِّدة للمكاسـب والمزايا وتقاطع أحيانًـا بطريقـة مثمـرة معقَّـدة. ومهما يكن من أمر، فسـوف يختفي الشـارحُ ويندثر النـصُّ الـذي أنتجـه مـن المـوروث إذا لم يَلْق رعايـةً كافيـةً، أو إذا لـم يظفـر بتقدير زملائه من الشُّرَّاح. ويمكن القول من المنطلق نفسه: إن التضلُّعَ من بعض الطرائق التفسـيرية وبلوغ حدٍّ معيَّنٍ من البراعة في الشـرح سـيورثانه احترامًا كبيرًا بين أقرانه مـن الشُّـرَّاح، ويُتيحان له فوائد وامتيازات مادية شـتَّى يُقَدِّمُها لـه مَنْ هم دونه خبرةً بالحديث، ولكنهم يرغبون في إسـباغ رعايتهم عليه. ومع ذلك، فإن اتباع مثل هذه الطرائق وتحقيق مثل هذا التميُّز -في ظل الإطار المفاهيمي الذي أخذتُ نفسـي به في هذا الكتاب- لا ينبغي فهمُهما باختزالهما إلى مجرَّد المنافسـة على السُّـلْطة أو رأس المال؛ فالحق أن هذا التميُّز التفسـيري جديرٌ بالدراسـة في ذاته، مثله في ذلك

مثل طرائق اشـتغال السُّـلْطة التي ارتبطت به ارتباطًا وثيقًا؛ [١٧] ذلك أن هذا التميُّز هو الذي استحَثَّ ابن حجر وكثيرًا غيره من الشُّراح على مدار ألف عام.

ولعل من المفيد -لأجل هذا السـبب- أن نصف شـرح الحديث بأنه ممارسـةٌ اجتماعيـةٌ، وإن كانـت ممارسـةً تتجاوز ذلـك التعريف الضيِّق الذي اسـتخدمه بيير بورديو (Pierre Bourdieu) وغيرُهُ من المنظِّرين الاجتماعيين، وهو التعريفُ الذي يختزل هذه الاسـتراتيجيات التفسـيرية في المنافسـة على رأس المال أو السُّلطة في التحليـل الأخيـر(٣٦). وقـد هيمـن مفهـومُ بورديو عـن الممارسـة الاجتماعية على التواريخ الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية قرابة عقدين من الزمان أو يزيد، فسلَّط ضـوءًا باهـرًا على طرائق اشـتغال السُّـلْطة، ولكنه لم يُتِحْ لنا إلّا تفسـيرًا هزيلًا لدور الالتزامـات المعيارية والتجربة في تحفيز السـلوك الإنسـاني(٣٧). وأما هذا الكتاب

---

(٣٦) كان مفهوم الممارسة الاجتماعية لدى بورديو (Bourdieu) يدور حول «رأس المال الرمزي، وهو شكلٌ مُبَدَّل -وخَفِيٌّ بالتبعيَّة- من أشكال رأس المال المادي (الاقتصادي)، يُنْتِجُ أثرَهُ المناسب بقدر ما ينطوي على الحقيقة القائلة بأنه ينشأ عن أشكال (مادية) لرأس المال، وهي الأشكالُ التي تُعَدُّ أيضًا -في التحليل الأخير- مصدرَ تأثيراته». انظر:

Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 183.

(٣٧) ذهب المؤرِّخُ الاجتماعيُّ مايكل تشامبرلين (Michael Chamberlain)، فيما يتصل بالتاريخ الإسلامي، مسترشدًا في ذلك بكل من فيبر (Weber) وبورديو (Bourdieu)، إلى تأطير المعرفة بوصفها ممارسةً اجتماعيةً في دمشق خلال العصور الوسطى، التي درج فيها العلماءُ المسلمون إجمالًا على «احتياز رأس المال الرمزي النادر واستخدامه؛ حيث ادعوا من خلاله السُّلْطة والموارد [المادية] والتقدير الاجتماعي، وتولوا نقلها داخل طبقاتهم». انظر:

Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, 22.

ويتجلّى الأثرُ الذي تركه تشامبرلين في هذا الحقل -وبالتبعية تأثير المفهوم الذي أقرَّه بورديو للممارسة الاجتماعية- في الدراسات الرائدة التي نُشِرَت منذ ذلك التاريخ وتناولت التاريخ الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية. وللوقوف على دراسة أعمق لمفهوم الممارسة الاجتماعية، ونقد مفهوم بورديو لهذه الممارسة، انظر مقدمة كتاب بوش (Bush): (*Visions of Religion: Experience, Meaning, and Power*, 1-22). وعلى الرغم من أن بوش يستحثُّ الباحثين على مراعاة التجربة والمعنى والسلطة، فإن هذا الكتاب سيُعنى -في المقام الأول- بطرائق صناعة المعنى والسلطة، فضلًا عن الأخذ بأيدي الباحثين في المستقبل إلى الاهتمام باستجلاء البُعْد التجريبي للشرح.

فيعوِّل -بدلًا من ذلك- على بعض الجوانب المختارة من تعريف الفيلسوف ألسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre) للممارسة الاجتماعية؛ وهو أنها: «أيُّ نشاط إنساني تعاوني يمتاز بالرسوخ الاجتماعي والتماسك والتعقيد، ويمكن من خلاله إدراكُ بعض الفوائد الكامنة في هذا الشكل من النشاط، في سياق محاولة تحقيق تلك المعايير الخاصة بالتميز [التفسيري]، وهي معاييرُ تلائم هذا الشكل من النشاط، وتعمل على تحديده جزئيًّا»(٣٨). وثمة مفهومٌ وضعه ماكنتاير للموروث يمتُّ بصلةٍ ما لما نحن بصدده، وهو المفهومُ الذي كان له تأثيرٌ كبيرٌ في الدراسات الإسلامية بفضل جهود المنظِّر والأنثروبولوجي طلال أسد، ويعزز هذا المفهومُ مقاصدَنا في هذه الدراسة، فالموروث الحي لدى ماكنتاير ممارسةٌ اجتماعيةٌ تمتدُّ لفترات تاريخية طويلة(٣٩).

ولئن كان ماكنتاير ربما يوافق بورديو وغيرَهُ في أن الممارسات تتأسّس اجتماعيًّا على مرأى ومسمع من الأطراف والمؤسسات المتنافسة، فإنه يسلِّم أيضًا بالطريقة التي تسترشد من خلالها هذه الممارساتُ نفسُها بمعايير التميز [التفسيري] التي لا سبيل إلى المحاججة عنها أو المحافظة عليها إلَّا من خلال النشاط نفسه(٤٠).

(38) Alisdair MacIntyre, *After Virtue,* 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), 187.

أنحى النُّقادُ باللائمة على ماكنتاير، وهو مُحِقُّون في ذلك؛ لِما ذهب إليه من أن المُحْدَثين فَقَدوا الصلة بالفضائل المركوزة في موروثات الأخلاق قبل الحداثة. ومع ذلك، فلسنا بحاجة إلى تأييد الحُجَّة المعيارية الأشمل لماكنتاير حتى نستفيد من إطار العمل الذي وضعه.

(٣٩) يعرِّف ماكنتاير الموروث بأنه «حجةٌ متجسِّدةٌ اجتماعيًّا وممتدَّة تاريخيًّا، وهي حجةٌ تتعلَّق جزئيًّا على وجه التحديد بالمنافع التي يمثِّلها هذا الموروثُ»؛ انظر:

Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," in *Occasional Papers* (Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986), 14-15; MacIntyre, *After Virtue,* 222.

(٤٠) على أنه ينبغي علينا أن نحذر من افتراض أن نطاق المعنى لا وجود له إلاَّ داخل الموروث، أو أن نفترض أن نطاقات رأس المال والسلطة لا وجود لها إلَّا خارج هذا الموروث. ومن المؤكَّد أن معاني الحديث وقواعده يمكن بناؤها خارج ممارسة تقليد الشرح، كما أنه لا يمكن تحصيلُ بعض أنواع المكاسب المادية والاجتماعية إلَّا من خلال ممارسة هذا التقليد، كالمكانة التي يكتسبها أحدُ الشُّرَّاح بين أقرانه وإقرارهم له بالفضل. ومع ذلك، فإن وعي ماكنتاير بالغايات =

وعلى غرار أصحاب موسيقى الجاز الذين ربما يتغيَّوْنَ الوصول إلى صوتٍ أصليٍّ من خلال المعايير التي وضعها زملاؤهم الموسيقيون، فقد يهدف الشراحُ إلى صياغة تفسير يوضِّح أحد النصوص مُتَّكِئينَ على القواعد التي أقرَّها زملاؤهم الشُّرَّاحُ. ولمَّا كانت معايير التميز هذه والطرائق المستخدمة في المحافظة عليها أو تجاوزها يمكن الاعتراضُ عليها، فقد كانت تتَّسم بالدينامية لفترات زمنية طويلة. زد على هذا أن تحقيق التميز -تبعًا لهذه المعايير- موصولُ السبب بالمكاسب المادية والاجتماعية التي يمكن أن يثمرها كتابٌ حقَّق رقمًا قياسيًّا أو كان هو الأكثر مبيعًا، وإن كان لا يمكن اختزالُهُ في هذه المكاسب في النهاية.

ولمَّا كان شرحُ الحديث أمرًا متجسِّدًا اجتماعيًّا وممتدًّا تاريخيًّا، ومسترشدًا بمعايير التميُّز التي حددت الممارسة نفسها وتحددت من خلالها، فمن الممكن اعتدادُهُ ممارسةً اجتماعيةً وتقليدًا بالمعنى الفني الذي وضعه ماكنتاير. وتُقَدِّم لنا هذه المصطلحاتُ مفرداتٍ، وتتيح لنا إطارًا مفاهيميًّا، ونطاقًا زمنيًّا يشمل عدَّة أجيال يمكن من خلاله استيعاب الالتزامات والغايات التي يدَّعي في الغالب المشتغلون [بهذا الحقل] أنها أوثق صلة بهم، [١٨] بالإضافة إلى الأخذ بعين الاعتبار الديناميات الاجتماعية والسياسية المركَّبة في أثناء العمل داخل التقليد وخارجه.

وفي حين أن المؤرِّخ الاجتماعي قد يجد في شرح الحديث آليةً مستترةً للتنافس على الثروة والمكانة، فإن المؤرخ الفكري قد يُبْصِرُ فيه محاولةً مبتكرةً للفصل في جدل شاجر حول بعض القواعد الأخلاقية أو الفقهية أو الكلامية التي تمتدُّ على مدار أجيال من الشُّرَّاح. والحقُّ أن هذا الكتابَ لا ينظر إلى هذين النهجَيْن بوصفهما نهجَيْن متعارضَيْن، ولكنه يتخذ -خلافًا لذلك- نهجًا متعدِّد الأبعاد؛ إذ ينظر إلى تقليد شرح الحديث بوصفه ممارسةً اجتماعيةً يسعى الشُّراحُ من خلالها إلى تحصيل بعض المكاسب الاجتماعية والمادية، في إبَّان محاولاتهم الرامية إلى حلِّ المشكلات الفكرية الكامنة في الموروث على مدار فترات زمنية طويلة.

= الكامنة في التقليد أمرٌ نافعٌ في تسليط الضوء على معايير التميز التي حدَّدت التقليد التفسيري نفسه وتحدَّدت من خلاله. انظر:

MacIntyre, *After Virtue,* 175-76.

وتحقيقًا لهذا المقصد، سيطوِّف هذا الكتابُ في جملة من دراسات الحالة التي يتقاطع فيها التاريخُ الاجتماعيُّ مع التاريخ الفكري؛ لبيان كيف ولماذا شارك علماءُ الدين وجماهيرُهم في التقليد المتراكم لشرح الحديث. ويتضمَّن ذلك استعراضًا لشرح الأحاديث التي تناولت طائفةً من المسائل المتنوِّعة؛ كتعريف العمل والنيَّة، وتعريف الإيمان، وصفة نبوَّة محمَّد [ﷺ]، ومسألة التعزير، وأولئك [السبعة] الذين يُظِلُّهم اللهُ في ظلِّه يوم القيامة، وكسوة الكعبة، والتنبؤ بهدم الكعبة، والأذان، ومعاملة الرقيق، وذلك في ظل الأوضاع الاجتماعية والسياسية المتشعبة التي شهدتها الأندلسُ خلال العصر الكلاسيكي، ومصرُ إبَّان العصر الوسيط، والهندُ في أثناء العصر الحديث.

وتوضِّحُ دراساتُ الحالة كيف كانت مجالسُ الشروح الحيَّة وشروح الحديث المكتوبة نتاجًا لبعض الحريات والقيود الاجتماعية والفكرية المتعدِّدة والمتقاطعة، وكيف يمكن أن تُفْضِي شروحُ الحديث إلى صون الأرثوذكسيات المؤسسية أو زعزعة استقرارها(٤١). ومن المحقَّق أن مفسِّري الحديث كانوا يستمدون سلطتَهم من تثبيت وجودهم بين الطبقات المتراكمة للآراء التي تكوَّنت في الزمن الماضي.

---

(٤١) الحق أنني أنظر إلى «الأرثوذكسية» بوصفها منتجًا ديناميًّا ومتنازعًا عليه دائمًا بين الشبكات التي تسعى إلى استبقاء السلطة، وليست مجموعةً ثابتةً من العقائد. وقد تأسيتُ في هذه المقاربة بدراسة بورديو (Bourdieu): (*Outline of a Theory of Practice,* 159-70)). وللوقوف على مناقشة أوسع لاستخدام مصطلح «أرثوذكسية» في الدراسات الإسلامية، وما وُجِّه إليه من انتقادات، انظر:

Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," 15-16; M. Brett Wilson, "The Failure of Nomenclature: The Concept of 'Orthodoxy' in the Study of Islam," *Comparative Islamic Studies* 3, no. 2 (2007): 169-94; and Robert Langer and Udo Simon, "Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy: Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies," *Die Welt des Islams* 48 (2008): 273-88.

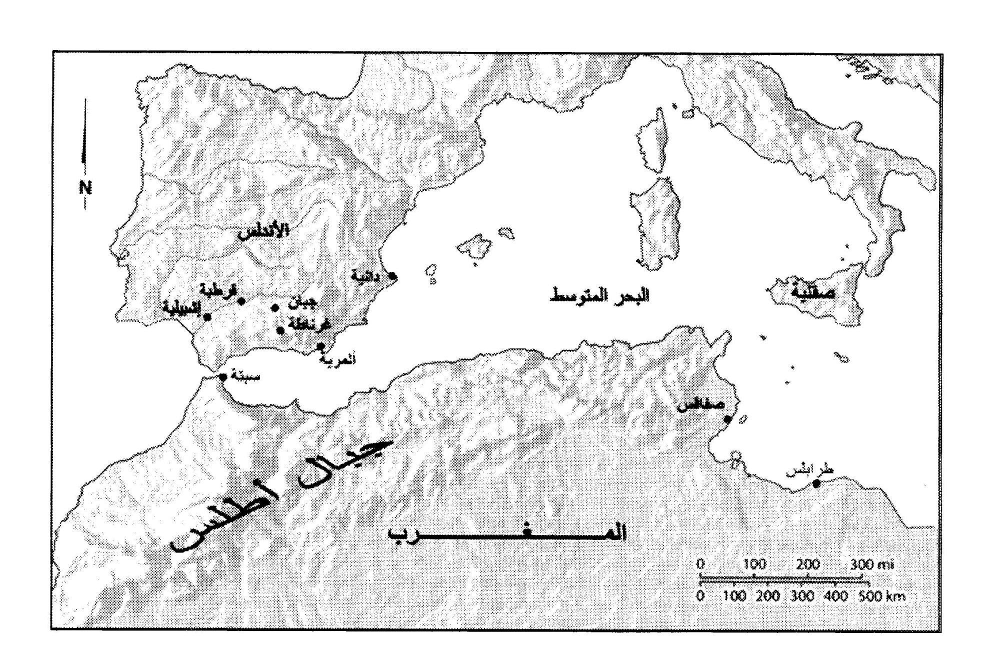
وأما فيما يتصل بالدراسات الفقهية المتخصِّصة التي صدرت حديثًا، واستندتُ إليها في دراسات الحالة التي اخترتُها، فانظر:

Behnam Sadeghi, *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition,* Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); and Mairaj U. Syed, *Coercion and Responsibility in Classical Islamic Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

ومع ذلك، فإن التغيير والابتكار كان يُنظر إليهما أيضًا بعين التقدير في منطق فن الشَّرْح، وقد سمحا للشُّرَّاح -من جهة أخرى، على نحو صريح أو خفيّ- بالاستجابة للتحولات التي طرأت على المشهد السياسي والفكري على مدى فترات زمنية طويلة. وكان الغالبُ -على نحو ما سيتبيَّن لنا في الفصول التالية- أن نفس الفعل المتمثِّل في رواية سجل التفسيرات السابقة للتقليد [تقليد شرح الحديث] -أي: سرد التاريخ التفسيري للحديث وإعادة سرده- هو الذي أتاح السبيل إلى الإبداع، والخلاف، والتجديد في الزمن الحاضر.

الباب الأول

الأندلس في آخر أيام الأمويين



(الخريطة رقم ١)

المغرب والأندلس (حوالي القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)

[٢١] الفصل الأول
مزالق شرح الحديث في المجالس العامّة

«فإن أجاب بنعم، ساغ لهم جميعًا أن يحكموا عليه بأنه مُدَّعٍ كذوب، وأما إن أجاب بلا فسيرمونه بالكفر»

جورج لويس بورخيس (Jorge Luis Borges)(*)

في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، قفل أحدُ علماء الأندلس راجعًا إلى شبه الجزيرة الإيبيرية من مكة، التي كان قد سافر إليها طلبًا لدراسة الحديث، فنقل روايةً أثارت بفحواها تلميحًا هيَّج الغضب، وهي: أن «محمدًا [ﷺ] لم يكن يُحْسِنُ يكتب، ولكنه كَتَب»(١). وقبل نحو قرن من الزمان على

(*) اقتبس المؤلِّفُ هذه العبارةَ من قصة قصيرة بعنوان «ابن رشد» للأديب والشاعر والقصّاص الأرجنتيني خورخي لويس بورخيس (١٨٩٩-١٩٨٦م). ولعل من الواجب أن نبيِّن السياق الذي وردت فيه هذه العبارةُ حتى يقف القارئُ على معناها. فقد ورد في القصة المذكورة خبرُ لقاء جمع بين ابن رشد، الفيلسوف الكبير، والرحالة أبي القاسم الأشعري، الذي عاد من المغرب، وفرج عالم القرآن الذي شهد بيتُهُ هذا اللقاء. وكان أبو القاسم يزعم أنه بلغ في أسفاره ممالكَ إمبراطورية الصين، وأن الله يُسَبُّ في معابد هذا البلد، في حين كان المشنِّعون عليه يقسمون أنه لم يطأ الصين قطّ؛ حسدًا من عند أنفسهم. وقد تحدَّث الجمعُ، وهم في الحديقة، عن الزهور، فأقسم أبو القاسم، الذي لم يكن رآها قطّ، أنه لا توجد زهورٌ تُضاهي الزهور التي تُزَيِّن الحدائق الأندلسية. وأشار فرج إلى أن ابن قتيبة الفقيه وصف أنواعًا مدهشةً من الوردة الدائمة التي تنمو في حدائق الهندوستان، والتي تعرض وريقاتها ذات الحمرة القانية أحرفًا تقول: «لا إله إلا الله محمدٌ رسولُ الله»، وأضاف أن أبا القاسم يعرف هذه الزهور، بلا ريب. هنالك نظر إليه أبو القاسم في هلع، فإن أجاب بنعم، ساغ لهم جميعًا أن يحكموا عليه بأنه مُدَّعٍ كذوب، وأما إن أجاب بلا فسيرمونه بالكفر. انظر: لويس بورخيس، المرايا والمتاهات، ترجمة: إبراهيم الخطيب، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص٢٢-٢٣، بتصرف يسير. (المترجم)

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن باز، ١٣ مجلدًا، (بيروت: دار المعرفة ١٩٧٠م)، ٧/ ٤٩٩، كتاب: المغازي، باب: عُمْرَة القضاء. =

الأقل، نشأت عقيدةٌ رُزِقَت قبولًا واسعًا ودانت لها الهيمنةُ، ومدارُها على أن «أُميَّة النبي» دليلٌ مُعْجِزٌ على صدقه(٢)؛ حيث ادعى القائلون بها -إجمالاً- أن نبيًّا أُميًّا لم يكن في مستطاعه أن يؤلِّف القرآن، وأشار المفسِّرون إلى تلك الآية القرآنية التي خاطب الله فيها محمدًا بقوله: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨]؛ ومن هنا فإن نصَّ الحديث الذي ألمح إلى ما يناقضُ هذه العقيدة [أي: أُميَّة النبي] كان يستوجب تفسيرًا دقيقًا.

وإذا كان كثيرٌ من العلماء المسلمين آنذاك قد تحايلوا على [تفسير] هذا الحديث بطرائق شتَّى، فقد آثر أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ/ ١٠٨١م) أن يَحْمِلَهُ على ظاهره؛ بمعنى أن محمدًا قد كتب بيده. إلَّا أن الباجي لم يُثْبِت هذا الانطباعَ التفسيريَّ في الحواشي، حيث يسهل التغافلُ عنه، ولكنه طرح هذه القراءةَ [التي انتهى إليها] علانيةً في ملأٍ من الناس، وذلك في أحد مجالسه لتفسير الحديث(٣)؛ فأصابت الباجي -بأثرٍ من ذلك- نكبةٌ شارك فيها الشعراءُ والخطباءُ والسياسيون والعامَّة، حتى إن بعضهم قد ذهب به الغلوُّ إلى حدِّ اتهامه بأنه اقترف إثمًا عظيمًا يستوجب إخضاعَهُ للمُسَاءلة.

= [يشير المؤلِّف إلى ما أخرجه البخاريُّ بإسناده عن البراء، رضي الله عنه، قال: «لما اعتمر النبيُّ ﷺ في ذي القعدة، فأبى أهلُ مكة أن يَدَعُوه يدخلُ مكة حتى قاضاهم على أن يُقيم فيها ثلاثة أيام، فلمَّا كتبوا الكتاب، كتبوا: هذا ما قاضى عليه محمدٌ رسولُ الله، قالوا: لا نقرُّ بهذا، ولو نعلم أنك رسولُ الله ما منعناك شيئًا، ولكن أنت محمدُ بن عبد الله، فقال: أنا رسولُ الله، وأنا محمدُ بن عبد الله. ثم قال لعليٍّ: امحُ «رسولَ الله». قال علي: لا والله، لا أمحوك أبدًا. فأخذ رسولُ الله الكتابَ -ولم يكن يُحسنُ يكتبُ- فكتب: هذا ما قاضى محمدُ بن عبد الله، لا يُدْخِلُ مكةَ السلاح إلَّا السيف في القِراب .....» الحديث. (المترجم)].

(٢) ذهب نورمان كالدر (Norman Calder) إلى أن التحقيق الفيلولوجي التاريخي للألفاظ القرآنية الثلاث: «أُمي»، و«أُميون»، و«أُمة»، لا تُثبت التفسير الشائع للفظة «أُمي»، وهو تفسيرٌ يركز فحسب على عدم الإلمام بالقراءة والكتابة. ويبدو أن هذا التفسير يعكس -عوضًا عن ذلك- مقاربةً ما بعد قرآنية تطورت في الدوائر العلمية للمسلمين (ليس قبل النصف الأول من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، فيما يُظَنُّ). وقد أجمل نورمان كالدر هذا النقاش الممعن في الطول، وعكف على تحليله في:

"The Ummī in Early Islamic Juristic Literature," *Der Islam* 67 (1990): 111-23, esp. 15-16; *EQ*, s.v. "Ummī" (Sebastian Gunther).

(٣) الباجي، تحقيق المذهب، ص١٧٠.

[٢٢] وقد ذهب أحدُ المؤرِّخين في الآونة الأخيرة إلى أن هذه الحادثة لا تشير إلَّا إلى جانبٍ واحدٍ فحسب من جوانب اتجاه أوسع يتعلَّق بالمناظرات الجدليَّة التي دارت حول صفة النبي خلال هذه الحقبة، وكيف تجاوزت هذه المناظراتُ دوائرَ المحدِّثين الضيقة، حتى «إنها تحولت إلى مظاهرات عامة»(٤). على أن قضية الباجي تهيئ لنا أيضًا نظرةً أعمقَ لديناميات المجالس المبكِّرة التي عُقِدَت لشرح الحديث. ثم كان أن بلغت المجالسُ المعقودةُ لقراءة «صحيح البخاري» بعد ذلك بعدَّة قرون آفاقًا جديدةً في رحاب القلعة بالقاهرة المملوكية؛ حيث دأب على شهودها السلطانُ، وقضاةُ القضاة، والنُّخبة المدنية. بيد أن قضية الباجي تدلنا على أن مجالس شرح الحديث -حتى في هذا التاريخ المبكِّر الذي شهد واحدًا من أقدم مجالس شرح الحديث الموثَّقة- يمكن أن تكون بمنزلة محفل شديد البروز، بدت فيه معاييرُ التميز والمكاسب المادية والاجتماعية على المحكّ.

وبعدُ، فأملي أن أقدِّم من خلال دراسة قضية الباجي بمزيدٍ من التفصيل مسألةً أشمل من المسائل المتعلِّقة بالتدوين التاريخي، ألَا وهي أنه من الممكن فهمُ القراءة في المجتمعات الإسلامية -على نحو ما تجسَّدت في المجالس الحيَّة والمواد المكتوبة- فهمًا مثمرًا يلتقي فيه كلٌّ من التاريخ الفكري والتاريخ الاجتماعي. على أن تلك القضية تدلنا على أنه في حين توفَّر الشُّراحُ على التفسير والمناظرة طلبًا للتنافس على البقاء في المشهد العلمي اليومي، فإنهم كانوا يقرؤون في الوقت نفسه لتحقيق بعض وجوه التميز التفسيري التي كانت تحدِّد التقليد المتراكم للشروح وتتحدَّد من خلاله.

هل كتب محمدٌ بيده؟ مباحثةٌ حيةٌ

تبدأ قصةُ الباجي في مدينة دانية، إحدى المدن الساحلية الواقعة على الساحل

(4) Maribel Fierro, "Local and Global in Ḥadīth Literature: The Case of al-Andalus," in *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki,* ed. Nicolet Boekhoff -van der Voort, Kees Versteegh, and Joas Wagemakers (Leiden: Brill, 2011), 82.

الجنوبي الشرقي لشبه الجزيرة الإيبيرية، وذلك في الشطر الأخير من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). وكانت هذه الحقبةُ حقبةَ اضطرابٍ سياسيٍّ شديدٍ، لفظت الخلافةُ الأمويةُ في قرطبة خلالها أنفاسَها الأخيرةَ، فتمهَّد السبيلُ بذلك لنشأة عصر ملوك الطوائف(٥). وفضلاً عن الاضطراب السياسي والاقتصادي، أو ربما بسبب هذا الاضطراب، قلَّت الرحلةُ للدراسة والتجارة من شرق إيبيريا إلى الشرق الأدنى(٦). وكانت دانيةُ واحدةً من المدن الاثنتي عشرة في شبه الجزيرة الإيبيرية، التي عُرف علماؤها المسلمون بالإقبال على الدراسة والتدريس والتجارة، على الرغم من وقوعها على الأطراف. وكان نحو ثلث العلماء المسلمين الذين أحصتهم المصادرُ آنذاك قد استوطنوا قرطبة؛ نظرًا لأنها أتاحت لهم استقرارًا أكبر نسبيًّا خلال تلك الحقبة من الاضطرابات(٧).

وكانت روايةُ الحديث قد نَفَقَتْ سوقُها في شبه الجزيرة الإيبيرية بحلول القرن الثالث الهجري (الخامس الميلادي)، وأُدْخِلَت أكثرُ الأحاديث في مختصرات فقهية وجوامع حديثية؛ كـ«سُنَن أبي داود»، و«موطَّأ مالك»، وكان هذا الكتابُ الأخيرُ يتمتع بأرفع مكانةٍ في البيئة الأندلسية(٨). [٢٣] وأما «صحيحُ البخاري» فلم

---

(5) See David J. Wasserstein, *The Caliphate in the West: An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula* (Oxford: Clarendon Press, 1993); David J.Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086* (Princeton: Princeton University Press, 1985); P. C. Scales, *The Fall of the Caliphate of Cordoba: Berbers and Andalusis in Conflict* (Leiden: Brill, 1994).

(6) Fierro, "Local and Global in Ḥadīth Literature," 81.

منيرة عبد الرحمن شرقي، علماء الأندلس في القرنين الرابع والخامس الهجريَّيْن: دراسة في أوضاعهم الاقتصادية وأثرها على مواقفهم السياسية، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٢م، ص٢٦٨-٢٦٩.

(٧) انظر: منيرة عبد الرحمن شرقي، علماء الأندلس، ص٢٦٣-٢٦٤، ٢٦٨-٢٦٩.

(8) See Fierro, "Local and Global in Ḥadīth Literature," 72.

محمد بن زين العابدين رستم، المدرسة الأندلسية في شرح الجامع الصحيح من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري، مجلة جمعية أم القرى للعلوم الشرعية واللغة العربية والأدبية، ١٥، العدد ٢٧، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص٦. وكان بعضُ المحدِّثين آنذاك -ومنهم الخطابي- يؤثرون «سنن أبي داود» خلال ذلك العصر، على نحو ما تُظْهِرُ مناقشة جولد تسيهر =

يَلْقَ رواجًا في الغرب الإسلامي إلَّا قبل وقوع قضية الباجي بزُهَاء نصف قرن؛ إذ يرجع الفضلُ إلى أحد محدِّثي طرابلس في وضع أقدم شرح منهجي على صحيح البخاري في الغرب الإسلامي. ولعل هذا الشرح يُعَدُّ -إلى جانب شرح الخطَّابي- أقدم عمل من هذا القبيل في العالم بأسره(٩).

وكان عددٌ من علماء الأندلس قد رحلوا إلى المشرق؛ للتجارة، أو الحج، أو طلب العلم، ثم رجعوا إلى بلادهم قبيل سقوط الخلافة [الأموية]، بعد أن سمعوا صحيح البخاري بإسناد عالٍ(١٠)؛ الأمر الذي أفضى إلى تغذية الاهتمام المتنامي بعلم الرجال في الأندلس(١١). وقد انقطع أحدُ محدِّثي هذه الحقبة، ممَّن أنفقوا بعضَ الوقت في دراسة الحديث خارج الأندلس، لهذا العلم، حتى لقد رُوِيَ: أنه

= (Goldziher) في: Muslim Studies, 2:235-56)). وتتجلَّى حُجِّيةُ «سُنَن أبي داود» أيضًا في حقيقة أنه كان المصدر الحديثي الأثير لدى أبي بكر الجصَّاص (ت ٣٧٠هـ/ ٩٨١م) في كتابه «أحكام القرآن»، انظر: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصَّاص، كتاب أحكام القرآن، ٣ مجلدات، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٨م. والحق أنني مدينٌ بالشكر في هذه الإحالة المرجعية لمايكل كوك (Michael Cook).

(٩) يرجع الفضلُ في صياغة أقدم شرح منهجي على صحيح البخاري في الغرب الإسلامي إلى الفقيه المالكي أبي جعفر الداودي الطرابلسي (ت ٤٠٢هـ/ ١٠١١-١٠١٢م)، انظر: الحسني، إتحاف القاري، ص٩٨. وتشير توكاتلي (Tokatly) إلى أن شرح الداودي كان ثاني أقدم شرح، بعد شرح الخطَّابي، بيد أننا نفتقر إلى ما يكفي من المعلومات التي تسمح لنا بترتيب هذه الشروح ترتيبًا زمنيًّا. انظر:

Tokatly, "The Early Commentaries on al-Bukhārī's *Ṣaḥīh.* ," xvii.

ويعزو جوناثان براون (Jonathan Brown) الفضل إلى المهلب بن أبي صفرة ألمري (ت ٤٣٥هـ/ ١٠٤٤م تقريبًا) بحسبانه أقدم شارح لصحيح البخاري في الغرب الإسلامي. انظر:

Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim,* 376.

(١٠) وكان من بين هؤلاء العلماء: ابن برطال (ت ٣٩٤هـ/ ١٠٠٣-١٠٠٤م)، وعبد الله الجُهني (ت ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤-١٠٠٥م)، الذي رحل إلى المشرق، فلما رجع إلى الأندلس عمل على نشر سماعاته لصحيح البخاري عن ابن السَّكَن (ت ٣٥٣هـ/ ٩٦٤م)، تلميذ راوي الحديث الشهير الفربري (٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)، الذي جرى اعتداده فيما بعد أوثقَ تلاميذ البخاري، ونُظِرَ إليه نظرةَ تبجيل بسبب ذلك. انظر: رستم، المدرسة الأندلسية، ص٥-٦.

(11) Fierro, "Local and Global in Ḥadīth Literature," 76.

رأى البخاري في المنام، فدلَّه على الحُكْم [الصحيح] في مسألة فنيَّة تتعلَّق بموثوقية راوٍ من رواة الحديث لم يستوف معايير المصنِّف[12].

وكذلك فقد أمضى الباجي -أحد الأصوات البارزة بين علماء الحديث المالكية في إبَّان الحقبة التي أعقبت سقوطَ الخلافة الأموية- بعضَ السنوات في مكة، فانقطع للرواية عن رهطٍ من أكابر المحدِّثين الأحياء. وكان أحدُ هؤلاء يعتزي إلى هراة في أقصى المشرق، فيما سيُعرف في العصر الحاضر بأفغانستان[13]. وفي الوقت الذي رجع فيه الباجي إلى بلده، منتصف القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، توفي اثنان من أوائل العلماء الأندلسيين المتضلِّعين من «صحيح البخاري»، وهما: المُهَلَّب بن أبي صُفْرة ألمري [نسبةً إلى ألمرية] (ت ٤٣٥هـ/ ١٠٤٤م تقريبًا)[14]، وتلميذُهُ المشهور ابن بطَّال القرطبي (ت ٤٤٤هـ/ ١٠٥٢-١٠٥٣م، أو ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م)[15].

---

(١٢) هو أبو عمرو السفاقسي (ت ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨-١٠٤٩م)، الذي رجع إلى قرطبة سنة ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤-١٠٤٥م، بعد أن حصَّل جملةً من أعلى أسانيد الرواية المتداولة خارج الأندلس. ولم يكن أبو عمرو معروفًا بحافظته المُعْجِبة فحسب، وإنما اشتهر أيضًا بقدرته على التمييز بين الأحاديث ونقدها وشرحها والحُكْم على رُوَاتها. ابن بشكوال، الصلة، ٣ مجلدات، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٠م، ٢/ ٥٩٥-٥٩٧، الترجمة رقم (٨٨٥).

[مما ذكره ابنُ بشكوال في ترجمة أبي عمرو السفاقسي: «وكان يُمْلِي الحديث من حفظه، ويتكلم على أسانيده ومعانيه، وكان عارفًا باللغة والإعراب، ذاكرًا للغريب والآداب، ممن عُنِيَ بالرواية، وشهر بالفهم والدراية». وأما فيما يتصل برؤيته للبخاري في المنام، فقد أشار ابن بشكوال إلى ذلك قائلًا: «وذكر جماعةٌ من علماء طليطلة أنهم سمعوا أبا عمرو السفاقسي يقول: رأيت محمد بن إسماعيل البخاري، رحمه الله، في النوم بفسا، فقلتُ له: لِمَ لم تخرج في كتابك عن حمَّاد بن سلمة؟ قال: فجعل يتبسَّم إليَّ، فقلتُ له: من أجل حديث عكرمة؟ فقال لي: وغيره». (المترجم)].

(١٣) للوقوف على بيان موجز لرحلات الباجي، انظر: *EI2*, s.v. "al-Bādjī" (D. M. Dunlop).

(١٤) الحسني، إتحاف القاري، ص٣٥٨؛ (Tokatly, "The Early Commentaries on al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*," 163-176). وقد ظهرت بأخرة روايةٌ لشرح المهلب على «صحيح البخاري»، بعد أن كان يُظَنُّ أنها مفقودةٌ، وأمست متاحةً للباحثين في نشرة محققة؛ انظر: المختصر النصيح في تهذيب الجامع الصحيح، تحقيق: الشريف ولد أباه، ٤ مجلدات، الرباط/ المغرب: دار الكلام، ٢٠٠٧م.

(١٥) الحسني، إتحاف القاري، ص٩٧؛ (Tokatly, "The Early Commentaries on al-Bukhārī's Ṣaḥīḥ," 182-222).

وعلى الرغم من أن طلاب الحديث كانوا لا يزالون مشغولين بنَسْخ الشروح المكتوبة التي وضعها المهلَّبُ وابنُ بطَّال على «صحيح البخاري» وروايتها داخل الأندلس، فلا ريب أن الجماهير المحليَّة قد صَرَفَتْ وجوهها إلى الباجي؛ بوصفه أقرب العلماء الأحياء المتضلِّعين من هذا الكتاب. والحقُّ أن سند الباجي في رواية هذا الكتاب كان من علوِّ المكانة بحيث إن إملاءه للكتاب على أحد الطلاب اتُّخِذَ أساسًا للمخطوطات اللاحقة في الغرب الإسلامي فيما تلا ذلك من قرونٍ(١٦).

وهكذا ارتحل الباجي من مدينة إلى أخرى، ومن بين المدن التي ارتحل إليها دانية، فدرَّس، ورَوَى، وشرح دواوينَ الحديث المعتمدة، التي وعتها حافظتُهُ في أثناء وجوده خارج الأندلس(١٧). وعلى الرغم من أنه لم يصنِّف قطُّ شرحًا منهجيًّا مكتوبًا على «صحيح البخاري»، فإن شرحَهُ الذي يقع في عددٍ من الأجزاء على «موطأ مالك» -ذلكم المختصر الفقهي الذي تبوَّأ أرفعَ منزلةٍ في البيئة الأندلسية- جعله حُجَّةً ثَبْتًا في التقليد المتراكم لشرح الحديث(١٨).

ولهذا فقد يَسَعُنا أن نفهم لماذا سيغدو المجلسُ الذي عقده الباجي في مدينة دانية الصغيرة لشرح بعض الأحاديث التي اشتمل عليها «صحيح البخاري» مشهدًا

---

(١٦) عزا أحدُ تلامذة الباجي، وهو أبو علي بن سُكَّرة الصدفي (ت ٥١٤هـ/ ١١٢٠م)، إسناده عن الباجي إلى الفربري من طريق ثلاثة شيوخ لأبي ذر في مخطوطة من أقدم المخطوطات المعروفة للصحيح. ثم كان أن اتُّخِذَت روايةُ ابن سُكَّرة، التي نسخها ابن سعادة (ت ٥٦٥هـ/ ١١٧٠م)، أساسًا للمخطوطات المتأخرة لعلماء المسلمين في الغرب الإسلامي خلال القرون التالية؛ انظر: (É. Lévi-Provenç al, "La recension maghribine du Ṣaḥīḥ d'al-Bukhārī," Journal Asiatique (1923): 233; EI2, s.v. "Ibn Saʿāda" (J. (Robson). وكان القاضي عياض، العالم المالكي المرموق وشارح «صحيح مسلم»، أحد تلاميذ ابن سكرة؛ انظر: "*EI2*, s.v. "al-S. adafī (M. Fierro).

(١٧) كان من بين تلاميذ الباجي في الأندلس: أبو علي الجياني (ت ٤٩٨هـ/ ١١٠٥م)، أحد علماء الجرح والتعديل، وابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م). انظر: الحسني، إتحاف القاري، ص١١٧؛ (Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim,* 376; Johann Fuck, "Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Bukhārī's Traditionssammlung," *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 92 (1938): 67-68).

(١٨) أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح موطأ مالك، ٩ مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.

رائعًا ومكانًا حقيقًا بأن يشهده الناسُ، ومحفلًا مرموقًا يمكن أن تُبْنَى فيه [٢٤] سمعةُ المرء المهنيَّة، أو حتى أن تتقوَّض أركانُها، وحيث يمكن أن تشهد أيضًا الطعن في الالتزامات الكلامية والفكرية الأساسية أو تأكيدها. ويبدو أن الباجي مضى في شرحه [لصحيح البخاري] لا يكدر صفو مجلسه شيءٌ حتى وصل إلى ذلك الحديث المثير عن اليوم الذي كتب فيه محمدٌ [ﷺ].

فتَبَعًا لهذا الحديث، أعرب محمدٌ [ﷺ] في سنة ٦٢٨م -أي: بعد قرابة ست سنواتٍ من فراره وأصحابه من الاضطهاد الذي تعرَّضوا له في مكة ولياذهم بالمدينة- عن استعداده لإبرام صُلْح مع خصومه، يَحِقُّ له ولأصحابه بمقتضاه أن يرجعوا في النهاية إلى مكة آمنين ليقضوا شعيرة العُمْرة. بيد أنه حين التقى الفريقان في الحديبية، على مشارف مكة، لكتابة الصلح نشأت مسألةٌ خلافيةٌ هدَّدت بإفساد المفاوضات؛ حيث كان المؤمنون الأوائل يعتقدون أن وثيقة الصلح يجب أن تشير إلى محمَّد بوصفه «رسول الله»، بينما ارتأى خصومُهم أن محمدًا ينبغي أن يُذْكَر بوصفه محمَّد بن عبد الله فحسب. وتَبَعًا لهذه الصيغة التي ورد بها الحديثُ، فإن محمدًا، الذي عِيل صبرُهُ بسبب استمرار النزاع، «أخذ الكتابَ، وليس يُحْسِنُ يكتب، فكتب: هذا ما قاضى محمد بن عبد الله...»[(١٩)].

فلمَّا عرض الباجي في مجلسِهِ بدانية لشرح هذا الحديث المتعلِّق بالصلح الذي عقده النبيُّ في الحديبية، ثارت عاصفةٌ من الجدل، وذلك على النحو الذي حكاه أحدُ المؤرخين بعد نحو قرنين من الزمان:

«قيل للباجي: وعلى مَنْ يعودُ الضميرُ في قوله: كَتَب؟ فقال الباجي: على النبي ﷺ. فقيل له: وكتب بيده؟ قال: نعم، ألا ترونه يقول في الحديث: فأخذ رسولُ الله ﷺ الكتاب، وليس يُحْسِنُ الكتاب، فكتب: هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله»؟![(٢٠)].

---

(١٩) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٧/ ٤٩٩، كتاب: المغازي، باب: عمرة القضاء.

(٢٠) تُعزى هذه الروايةُ إلى المؤرخ المسلم ابن الحسن [كذا في الأصل، والصواب: أبو الحسن] النُّباهي (ت ٧٩٨هـ/ ١٣٨٩-١٣٩٠م). انظر: مقدمة المحقق لكتاب تحقيق المذهب للباجي، ص١١٧-١١٨.

ولئن كانت المحبةُ الجارفةُ للنبي [ﷺ]، والحرصُ على التأسِّي به، قد عَطَفَتْ نُخْبَةَ الأندلس وعوامَّها إلى «صحيح البخاري»، أفلا يكون من قبيل المفارقة أن تُلْقِي قراءةٌ مجردةٌ لهذا النص بظلال من الشكِّ على الصفة الاستثنائية للنبي [وهي صفة النبوَّة]؟ ألم تكن هي الصفة نفسها التي رفض المشركون في الحديبية الإقرارَ بها؟

لقد كفَّر أبو بكر بن الصايغ، الزاهدُ الصوفي(٢١) -الذي ربما شهد الشرح المثير للجدل أو سمع به لاحقًا- الباجي؛ لإجازته الكتابة على النبيِّ الأُمِّي، بحسبان ذلك تكذيبًا للقرآن(٢٢). واستفاضت الأخبارُ بإنكار العامَّة على الباجي والإزراء به ولعنه في الجُمَع(٢٣)، [٢٥] وأعلن الخطباءُ والشعراءُ البراءةَ منه، وفي ذلك يقول عبد الله بن هند الشاعر:

بَرِئْتُ ممن شَرَى دنيا بآخرةٍ   وقال إنَّ رسولَ اللهِ قد كَتَبَا(٢٤)

وصفوة القول أننا نستطيع أن نلمح في هذا البيت ذلك التوترَ الجدليَّ الذي حرَّك ثقافة شرح الحديث أمدًا طويلًا حتى العصر الحديث؛ ذلك أن الغايات الدنيويَّة وتلك الكامنة في باطن التقليد بدت في مضمار الشرح على المحك، وإذا كان الضربان كلاهما تأسيسيًّا بحيث يعزِّز أحدُهما الآخر، فقد بدا أحيانًا أنهما على طرفي نقيض.

وقد استقام للباجي من جهةٍ -بوصفه شخصيةً عامةً واسعة التأثير، وبحسبانه أحدَ شُرَّاح الحديث- بعضُ المكاسب المادية والامتيازات الاجتماعية في حياته اليومية. إلَّا أنه خاطر بهذه المكاسب والامتيازات كلها وأكثر منها؛ إذ راهن على تفسير مهجور، ولم تكن مخاطرتُهُ بأسباب معاشه فحسب، بل إنه خاطر بحياته نفسها. ومهما يكن من أمر، فقد اتُّهِمَ الباجي -كما ألمح الشاعرُ المذكور- بأنه

---

(٢١) وتاريخ وفاة أبي بكر بن الصايغ غير معلوم، ولكن من المحقَّق أنه ليس هو الوزير والفيلسوف الشهير أبا بكر بن الصائغ بن باجّه الذي مات سنة ٥٣٣هـ/ ١١٣٩م.

(٢٢) الباجي، تحقيق المذهب، [مقدمة التحقيق]، ص١١٥.

(٢٣) السابق، ص١١٦.

(٢٤) السابق نفسه.

«شرى دنياه بآخرته». ولعل هذا الشاعر كان يعني بذلك أن انتشار الصيت ربما أوجد للمرء جمهورًا وهيَّأ له فرصةً لتعزيز مكانته، ونيل الحظوة [لدى النُّخْبة الحاكمة]، وتصنيف كتاب ونشره، على نحو ما صنع الباجي في نهاية المطاف؛ حيث صنَّف كتاب «تحقيق المذهب» دفاعًا عن حياته نفسها.

ومن جهة أخرى، فإن ما كان يحظى به الباجي من شهرة يفقد معناه إذا لم يتمكَّن أيضًا من إقناع جمهوره بأنه [فيما ذهب إليه من رأي] يتوافق مع بعض معايير الإتقان، التي حدَّدها موروثُ الشرح المتراكم، وهي المعاييرُ نفسها التي حدَّدت هذا الموروثَ. ويبدو أن الباجي -عقب هذا المجلس من مجالس شرح الحديث- فشل في إقناع مجتمعه المحليِّ بأن رعاية المعنى الظاهر للحديث الصحيح تدعم الإيمان بصدق محمَّد [ﷺ] ولا تقدح فيه.

وسرعان ما بلغت أخبارُ التفسير الذي ذهب إليه الباجي، والجَلَبَةِ التي أثارها، مسامعَ أمير دانية الذي التمس المساعدة الخارجية؛ لحسم الجدل واستعادة النظام[25]؛ حيث تلقى ردودًا من علماء المسلمين الأثبات من صقلية والعراق وغيرهما من أقطار المغرب والمشرق الإسلامي. وعلى الرغم من أن نفرًا من هؤلاء العلماء قد أقرُّوا بأن ثمة أدلةً ينهض عليها رأيُ الباجي، فإن كثيرين غيرهم كتبوا ردودًا منهجيةً يفنِّدون فيها ما ذهب إليه[26].

وأما معارضو الباجي، فقد ذهبوا إلى أن السبيل الوحيدة الممكنة للمحافظة على صفة النبي [ﷺ] من جهة كونه أميًّا تستوجب تجاوزَ المعنى الظاهر للحديث، والنظرَ في معناه الباطن (المُقدَّر)؛ فاستنتج أحدُهم أن محمدًا أمر شخصًا آخر، لعله ابنُ عمِّه وزوجُ ابنته علي [بن أبي طالب]، أن يكتب الكتاب بيده، فكَتَب[27].

---

(٢٥) يغلب على الظن أن أمير دانية آنذاك كان هو علي بن مجاهد، [الملقَّب بـ] إقبال الدولة، (وقد حكم من سنة ٤٣٦ إلى سنة ٤٦٨هـ/ ١٠٤٤: ١٠٤٥-١٠٧٥: ١٠٧٦م). انظر:

Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings.*

(٢٦) للوقوف على عدد من الردود حول هذه المسألة، انظر: الباجي، تحقيق المذهب، ص٢٤١-٣٤٤.

(٢٧) السابق، ص١٢٧-١٢٨.

[لعل المؤلِّف يشير إلى ما ذهب إليه السهيليُّ صاحب «الروض الأُنُف»؛ حيث قال: «والمعجزاتُ يستحيل أن يدفع بعضُها بعضًا، والحق: أن معنى قوله فكتب، أي: أمر عليًّا أن يكتب». (المترجم)].

ولـم تكـن هـذه النظريةُ مفتقرةً في أساسـها إلى دليـلٍ نصيٍّ تقوم عليـه؛ [٢٦] فثمة صيغةٌ أخرى وردت في صحيح البخاري تفيد أن محمدًا [ﷺ] محا تسميته فحسب «رسول الله» من الكتاب الذي أمر عليًّا بكتابته(٢٨). وثمة مصنَّفاتٌ [حديثيةٌ] أخرى تتمتَّع بالحُجِّيَّة اشتملت على حديثٍ ينصُّ نصًّا أكثر صراحةً على أن محمدًا أمر عليًّا أو شخصًا آخر سواه بكتابة اسمه(٢٩). وعلى الرغم من توافر هذه المصادر

---

(٢٨) ويمكن الوقوف على ذلك أيضًا في جملة من المواطن الأخرى؛ كصحيح مسلم. انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٦/ ٢٨٢، كتاب: الجزية والموادعة، باب: المصالحة على ثلاثة أيام أو وقت معلوم؛ مسلم بن حجاج القشيري، أبو زكريا النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨ مجلدًا، (القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٣٠م)، ١٢/ ١٣٤-١٣٦، كتاب: الجهاد والسير، باب: صلح الحديبية. وفي رواية أخرى، وردت في صحيح البخاري أيضًا، أن محمدًا [ﷺ] محا التسمية المشار إليها، بيد أن هذه الرواية تركت أمر مَنْ كتب المعاهدة فعلًا محوطًا بالغموض. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٥/ ٣٠٣، كتاب: الصلح، باب: كيف يُكتب «هذا ما صالح [فلانُ بن فلانٍ فلانَ بن فلان، وإن لم ينسبه إلى قبيلته أو نسبه]».

[يشير المؤلف إلى ما أخرجه البخاريُّ بإسناده عن البراء بن عازب، رضي الله عنهما، قال: «لما صالح رسولُ الله ﷺ أهل الحديبية كتب عليُّ بن أبي طالب رضوان الله عليه بينهم كتابًا؛ فكتب: «محمد رسول الله»، فقال المشركون: لا تكتب: محمد رسول الله، لو كنتَ رسولَ الله لم نقاتلك. فقال لعليٍّ: امحه. فقال عليٌّ: ما أنا بالذي أمحوه، فمحاه رسولُ الله ﷺ بيده، وصالحهم على أن يدخل هو وأصحابه ثلاثة أيام، ولا يدخلوها إلا بجُلُبَّان السلاح، فسألوه: ما جلبان السلاح؟ فقال: القرابُ بما فيه». والعجب منَ المؤلف أنه اكتفى بالإيماء إلى هذه الرواية في الموضع المذكور من فتح الباري، فخلص منها إلى أن تعيين مَنْ صاغ كتاب الصلح ظلَّ أمرًا يكتنفه الغموض. على أن ثمة رواية أخرى وردت بعقب تلك الرواية مباشرة، عن البراء أيضًا، وفيها أن «النبي ﷺ اعتمر في ذي القعدة، فأبى أهل مكة أن يدعوه يدخل مكة، حتى قاضاهم على أن يُقيم فيها ثلاثة أيام. فلمَّا كتبوا الكتاب، كتبوا: هذا ما قاضى عليه محمدٌ رسولُ الله ﷺ، فقالوا: لا نقرُّ بها، فلو نعلم أنك رسولُ الله ما منعناك، لكن أنت محمد بن عبد الله. قال: أنا رسول الله، وأنا محمد بن عبد الله، ثم قال لعليٍّ: امحُ رسول الله، قال: لا والله لا أمحوك أبدًا، فأخذ رسول الله الكتاب، فكتب: هذا ما قاضى عليه محمد ابن عبد الله...» الحديث - المترجم].

(٢٩) في رواية أوردها مسلمٌ في صحيحه، وإن خلا منها صحيحُ البخاري، أن محمدًا أمر شخصًا آخر بالكتابة، ثم بتعديل كتاب الصُّلْح، بيد أن مَنْ لبَّى هذا الأمر ظلَّ أمرًا يكتنفه الغموض. انظر: مسلم ابن الحجاج، أبو زكريا النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ١٢/ ١٣٨، ١٣٩، كتاب: الجهاد والسِّيَر، باب: صلح الحديبية. وفي رواية أخرى بصحيح مسلم، لا ذكر لها في صحيح البخاري، أن ثمة من أرشد محمدًا، الذي لم يكن يقرأ أو يكتب، إلى سطر في النص لمحو اسمه، وأن عليًّا هو الذي أجرى التعديل، «ابن عبد الله»، بعد أن كان رافضًا. السابق، ١٢/ ١٣٦-١٣٨، كتاب: الجهاد =

النصيَّـة الأخـرى، فقد آثر الباجـي التعويل على المعنى الظاهـر للصيغة التي تُوحِي بـأن محمـدًا هـو الـذي كتـب كتـاب الصلح فـي الحديبيـة بنفسـه، فلماذا نحـا هذا المنحى؟ هذه هي المسألة التي سنعرض لها الآن.

دفاع مكتوب و«حركة مزدوجة»

لقد وقفنا على بعض المكاسـب الاجتماعية والمادية التي حفزت الباجي فيما جنـح إليـه مـن التعويل علـى المعنى الظاهـر للحديـث(*)، ولكن ما هي مسـوِّغاتُهُ التفسـيرية؟ الحقُّ أن دفاعـه عن التفسـير الـذي آثره للحديـث يملأ كتابًـا أطال فيه النَّفَـس، هـو كتـاب «تحقيق المذهـب». غير أنني سـأحاول [مع طـول الكتاب] أن أُجْمِلَ القول في الحُجَج التي استند إليها، بتصنيفها إلى فئتَيْن كبيرتَيْن أرى أن لهما تعلُّقًا بفهمنا لشرح الحديث في هذا الطور المبكِّر.

أما الفئة الأولى من مسـوِّغات الباجي الفكرية، فكانت موصولةَ السـببِ بتقييم صحَّـة الحديـث، والحُكْم على رجال إسـناده الذين توفَّرُوا علـى نقله. وإذا كان قد جزم بصحَّة صيغة الحديث الذي ينصُّ على أن محمدًا محا اسمه، وأمر عليًّا بتعديل كتاب الصُّلْح، فإنه أكَّد أن عبارات «أنه محا اسـمه»، «ثم أمر عليًّا فكتب»، لم تكن جـزءًا مـن الصيغـة الدقيقة التـي ورد بها الحديثُ[٣٠]. ولـم تنشـأ مثل هذه الأسـئلة حول الصيغة التي رواها البخاريُّ فدلَّـت على أن محمدًا كتب بيده. وقد أومأ الباجي أيضًـا إلـى حديث آخر صحيح، يؤكِّد فكرة أن محمدًا لم يمت حتى كتب وقرأ[٣١].

= والسير، باب: صلح الحديبية. وتشتمل سُنَنُ الدارمي ومسند أحمد بن حنبل على أحاديث مشابهة، وإن لاذ مالكٌ في الموطأ بالصمت، فلم يورد شيئًا يخصُّ هذه المسألة.

(*) كأني بالمؤلِّف قد ناقض ما ذهب إلى تقريره آنفًا من أن الباجي خاطر بما أُتيح له من مكاسب مادية وامتيازات اجتماعية، حين تمسك بالمعنى الظاهر للحديث، وصار في تفسيره إلى معنى مهجور أثار إعلانُهُ سُخطَ معاصريه من العلماء والعامَّة جميعًا. ولعل في الإيماء إلى محاولة الباجي إقناع معارضيه بأن رعاية المعنى الظاهر للحديث تدعم الإيمان بصدق النبي ﷺ ولا تقدح فيه ما يؤكِّد أن الأمر لا صلة له بشيء مما توهمه المؤلفُ من أمر المكاسب والامتيازات، وإنما كان الرجلُ مسوقًا فيما ذهب إليه بالاعتبارات الفكرية والمسوِّغات التفسيرية وحدها. (المترجم)

(٣٠) الباجي، تحقيق المذهب، ص٢٠٧.

(٣١) السابق، ص١٩٨-١٩٩.

ثم لجأ الباجي في نهاية المطاف إلى مرجعية أحد مشاهير المحدِّثين، كان قد أنفق في معيته بعض السنوات في دراسة الحديث بمكة، وهو أبو ذَرٍّ الهروي (ت ٤٣٤هـ/ ١٠٤٣-١٠٤٤م)؛ حيث ذكر الباجي أن أبا ذر، الذي كان يُعَدُّ واحدًا من أوثق رُوَاة البخاري، كان يؤكِّد منذ أمد بعيد أن محمدًا كتب في الحديبية(٣٢). ولم يكن الباجي -في دفاعه عن إقرار هذه الصيغة التي ورد بها الحديثُ، وطاعته للنبي نفسه بالتبعية- ينافس من أجل بقائه الاجتماعي فحسب، بل كان يدافع أيضًا عن بعض معايير الإتقان التي ينطوي عليها الموروثُ.

وأما الفئة الأخرى من مسوِّغات الباجي، فكانت تتعلَّق بالطريقة التي يُرْجَى من خلالها نظريًّا أن تُبَيِّنَ الأحاديثُ العقائدَ التي نزل بها القرآنُ وتعززها، ولكنها لا تُبطلها أبدًا. وفي هذا المقام، سوَّغ الباجي موقفَهُ [٢٧] مصطنعًا نمطًا من التأويل يمكن أن نسميه «حركة مزدوجة»؛ فبينما ادعى أن محمدًا كتب تلك المرة [في الحديبية]، فإنه حافظ بقوة على العقيدة القائلة بـ«أُميَّة النبي»(٣٣)؛ حيث ذهب إلى أن قدرة محمَّد على الكتابة في الحديبية تُعَدُّ من بين معجزاته، أُسْوةً بقدرته على تلاوة القرآن، وإن لم تساوها في المنزلة(٣٤). وقد ذهب الباجي إلى أبعد من ذلك؛ فأكَّد أن عقيدة «أُميَّة النبي» لا تعني إلَّا أن محمدًا لم يكن يعرف القراءة أو الكتابة قبل أن تنزل عليه آياتُ القرآن الكريم التي أخبرت بذلك. بيد أن ذلك لا يَحُولُ دون القول باحتمال أنه ربما استطاع أن يكتب وثيقةً في مرحلة لاحقة من حياته(٣٥). وعلى هذا النحو، كان الباجي يحاول أن يستخدم مرجعية الحديث لتقوية

---

(٣٢) السابق، ص١٩٩.

(٣٣) السابق، ص٢١٨-٢١٩.

(٣٤) السابق، ص٢٢٠.

(٣٥) السابق، ص٢٣٣.

[وفي ذلك يقول الباجي: «فإن قال قائلٌ: فإن الله تعالى قد وصفه بأنه لم يخط كتابًا، فقال عز من قائل: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٖ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذٗا لَّٱرۡتَابَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ ۝٤٨﴾. فالجواب: أنه قال تعالى: إنه لم يتلُ قبل النبوَّة كتابًا، ولا خطَّه بيمينه، وهذا النفي لا يتناول ما بعد النبوَّة؛ ولذلك لم يبطل بما تلاه بعد ذلك من كتاب القرآن، وما فيه من القصص وأخبار النبيين قبله والمرسلين، على وجه إظهار المعجزات وتبيين الآيات». وكذلك لا يُبطل هذا النفيُ أن يكتب بعد ذلك على مثل هذا الوجه». (المترجم)].

الأرثوذكسية العقدية الأشمل، دون معارضتها. وبعبارة أخرى، كان موقف الباجي أدقَّ مما عزاه إليه الشعراءُ والخطباءُ الشعبيون. فلقد كان -إذا جاز التعبير- أكثرَ تعاهدًا لأمر «آخرته» من هؤلاء [الذين حملوا عليه].

على أن حركة الباجي المزدوجة ربما تبدو -من بعض النواحي- مواءمةً ذكيةً مع منافسه، ومنافس كثيرين غيره من القضاة المالكية الأثبات، ألَا وهو ابن حزم القرطبي (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)، الذي كان معدودًا من بين الشخصيات المركزية فيما اصطُلِح على تسميته بـ«المذهب الظاهري»، وقد عُني هو وغيرُهُ عنايةً فائقةً بدراسة رواة الحديث وجوامع الحديث المعتمدة؛ كـ«صحيح البخاري»[٣٦]. وإذا كان الباجي قد اشتُهِرَ بدفاعه عن القياس ضد هجمات ابن حزم التي قصد بها إلى هدم هذا الأصل، فإنه إنما قام بذلك معوِّلًا على الحديث الذي صحَّحه البخاريُّ وغيرُهُ من أصحاب المصنَّفات الحديثية المعتمدة[٣٧]. وبعبارة أخرى، إذا كان الباجي قد أكَّد المواقف المالكية المقررة سلفًا، فإنه اعتمد في ذلك على أنواع من الأحاديث التي تتمتَّع بوزن معتبر عند الظاهرية.

وثمة جانبٌ آخر، تجمع فيه آصرةٌ داخليةٌ بين النهج التفسيري لكلٍّ من الباجي وابن حزم، على الرغم من الهجمات العلنيَّة المتبادلة بينهما، ويتمثَّل هذا الجانبُ في تناولهما لطريقة البخاري الغريبة أحيانًا في ترجمة أبواب كتابه. فلئن كان بعضُهم يعتقد أن تراجم أبواب البخاري تشتمل على معانٍ خفيَّة، فقد ذكر العلماء

(٣٦) كان أبو عبد الله الأنصاري ألمري (ت ٥٣٢هـ/ ١١٣٧-١١٣٨م)، أحد علماء الظاهرية المتضلِّعين من علم الرجال، من أوائل من وضعوا مصنَّفات مختصرة تضمُّ أحاديث منتقاة من صحيحي البخاري ومسلم. ابن بشكوال، الصلة، ٣/ ٨٤٥، ٨٤٦، ترجمة رقم (١٢٨٨م)؛ وانظر أيضًا:

Samir Kaddouri, "Refutations of Ibn Ḥazm by Mālikī Authors from al-Andalus and North-Africa," in *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker,* ed. Camilla Adang, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke (Leiden: Brill, 2013), 574.

وقد التفت ابنُ حزم أيضًا -على نحو ما سنرى في الفصل الثاني- إلى «صحيح البخاري»؛ ابتغاء تعزيز موقفه.

(37) Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim,* 225.

المتأخرون الباجي بوصفه واحدًا من أشد المنتقدين لهذه النزعة الخفيَّة؛ حيث زعم أن تراجم أبواب البخاري تكشف عمَّا اعترى فكره من أوجه قصور، وتنطوي على تقرير بعض الأحكام المسبقة التي تجاوز بها الحدَّ المقبول(٣٨). وقد ذُكِر كذلك أن ابن حزم كان يؤثر صحيح مسلم على صحيح البخاري بسبب تراجم الأبواب المشكلة التي اصطنعها البخاريُّ أحيانًا في ترتيب الأحاديث(٣٩). وفي هذه الحالة، كما في سابقتها المنقولة آنفًا، بدا ابنُ حزم والباجي كلاهما يُؤْثِرَان نهجًا مباشرًا في مقاربة الأحاديث لا وساطة فيه.

وتشبه هذه الأمثلةُ على نحو مثير للاهتمام الحركةَ المزدوجةَ في موقف الباجي القائل بأن محمدًا [ﷺ] كتب ذات مرة في الحديبية، ولا سيما إذا نظرنا بعين الاعتبار إلى التحدي المعقول الذي أثاره النهجُ الظاهريُّ في مقاربة الحديث. [٢٨] وربما يسعنا تعريف هذا التفسير الظاهري بوصفه فعلًا يروم قراءة المعنى الظاهر للحديث الصحيح، متى تيسَّر ذلك، حتى وإن تجاهلت مثلُ هذه القراءة الآراءَ السائدةَ، أو غلَّت أيدي الفقهاء عن إثبات سلطتهم الخاصة في الاجتهاد. وكان ابنُ حزم -على وجه الخصوص- من الداعين الذين أثاروا بدعوتهم إلى هذا النهج دويًّا مسموعًا(٤٠). وإذا كان الباجي قد اجتهد في السعي إلى المحافظة على

---

(٣٨) ابن المنير، المتواري على أبواب البخاري، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٠م، ص٣٦.

[قال ابن المنير: «بلغني عن الإمام أبي الوليد الباجي أنه كان يقول: «يُسَلَّم للبخاري في علم الحديث، ولا يُسَلَّم له في علم الفقه»! ويعلل ذلك بأن أدلتَه عن تراجمه متقاطعة، ويحمل الأمر على أن ذلك «لقصور في فكرته وتجاوز عن حدِّ فطرته، وربما يجدون الترجمة ومعها حديث يتكلف في مطابقته لها جدًّا، ويجدون حديثًا في غيرها هو بالمطابقة أولى وأجدى. فيحملون الأمر على أنه كان يضع الترجمة ويفكر في حديث يطابقها، فلا يعن له ذكر الجلي فيعدل إلى الخفي، إلى غير ذلك من التقارير التي فرضوها في التراجم التي انتقدوها فاعترضوها». (المترجم)].

(٣٩) ابن حجر العسقلاني، هدي الساري، تحقيق: عبد القادر شيبة الحمد، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٠م، ص١٣.

[قال أبو محمد القاسم بن القاسم التُّجيبي: كان أبو محمد بن حزم يُفضِّل كتاب مسلم على كتاب البخاري؛ لأنه ليس فيه بعد خطبته إلَّا الحديث السرد». (المترجم)].

(٤٠) لمناقشة «النزعة الظاهرية» (apparentism)، أو ما جرى الاصطلاحُ على تسميته مؤخرًا «النصوصية» (textualism) في المذهب الظاهري، انظر:

Amr Osman, "The History and Doctrine of the Ẓāhirī *Madhhab*" (PhD diss., =

الموقف الراسخ القائل بأن محمدًا كان نبيًّا أميًّا، فقد حاول أيضًا أن ينشر نمطًا ظاهريًّا من أنماط الاستدلال، لعله راق فقهاءَ الظاهرية وغيرَهم من علماء الحديث، وأن يمكِّن للمذهب الرسمي في مواجهة التحديات التي اعترضته. وسواء أنجحت هذه المحاولاتُ أم لا، فإن قضية الباجي تبيِّن أن ازدهار جمع الأسانيد المعتبرة في الأندلس خلال ذلك العصر لم يكن مجرَّد تعزيز لمكانة المرء الاجتماعية في الساحة التنافسية التي نشأت بأخرة بين علماء الحديث الأندلسيين، ولكنه أبرز أيضًا بعض التوقعات الجديدة بشأن الطريقة التي ينبغي أن يتوسَّل بها الشُّرَّاحُ في فهم هذه الأحاديث وتفسير مضمونها.

وربما لم يُوفَّق الباجي، في حركته المزدوجة ذات النزعة الظاهرية وفي علمه بالحديث، إلى إقناع جميع خصومه المعاصرين له، وإن اقتنع المتابعون لهذه القضية في الأجيال المتأخرة بأنه لا ينبغي تكفيرُهُ؛ ذلك أنه ظلَّ يؤكِّد صدق محمَّد [ﷺ] بوصفه نبيًّا أميًّا. وقد رأى ابنُ حجر خلال العصر المملوكي أن موقف الباجي مُمْعِنٌ في الخيال، ولكنه لم يرمه بالكُفْر[41]. وكذلك فقد ذهب أنور الكشميري (ت ١٩٣٣م)، أحد شُرَّاح الحديث المُحْدَثين في جنوب آسيا، إلى أنَّ رأي الباجي، وإن جانبه فيه الصوابُ، قد أُسِيءَ فهمُهُ تمامًا في عصره. وقد حكى الكشميري أن طائفةً من شباب الفقهاء المالكية المتحمسين أفتوا بقتله؛ لكونه سبَّ النبي [ﷺ]، وأنه لولا تدخُّلُ أحد كبار علماء المالكية، لكان قد قُتِل[42]. وعلى هذا النحو،

= Princeton University, 2010), 226-93; Intisar Rabb, "Doubt's Benefit: Legal Maxims in Islamic Law (7th-16th Centuries)" (PhD diss., Princeton University, 2009), 355-73.

(٤١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٧/ ٥٠٤، (كتاب المغازي: باب عمرة القضاء).

(٤٢) أنور شاه الكشميري، فيض الباري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٥م)، ٤/ ١٠٨-١٠٩، (كتاب المغازي: باب عمرة القضاء).

[قال أنور الكشميري: «وبالجملة لما ادَّعى القاضي بما ادَّعى، أفتى المالكيةُ بقتله؛ لكونهم متشدِّدين في هذا الباب، فقالوا: إنه سبَّ النبيَّ ﷺ، وإنما عدُّوه سبًّا؛ لأن القرآن لقَّبه أميًّا والكتابةُ خلافه. فقام للذبِّ عنه أحد من الكبار من هذا المجلس، وقال: لا سبيل لكم إلى قتله؛ فإنه ادَّعى الكتابةَ معجزةً منه ﷺ، فلا يُخالِفُ ادعاء القرآن بكونه أميًّا، فخلَّى سبيله، بعد أن كان رهنُهُ قد انغلق». (المترجم)].

أمســت قضيــةُ الباجي لدى جماهير الكشــميري مطالع العصر الحديــث مثالًا مُعَبِّرًا عـن الحاجـة إلى مرجعية دينية مؤهلة في عصر التطرف. وسـوف يُقنع الكشـميري طلابَهُ بهذا المثال في تفسيره لبعض الجوانب الأخرى من الفقه أيضًا، على نحو ما سنرى في الباب الثالث من هذا الكتاب.

* * *

ثمة نمطٌ محيِّرٌ من الجمال البورخيسـي(*) يتبدَّى في هذا التضمين الانعكاسـي (mise en abyme)، وأعني به قراءة ما كتبه الشُّرَّاحُ عن ذلك الحديث الذي يتناول ما إذا كان النبيُّ يقرأ ويكتب أم لا. ولئن بدا أمرًا حسنًا أن نقلِّب النظر في أغوار هذه المسـألة، فـإن بوسـعنا أن نمضـي فيهـا إذا فهمنـا قضيـة الباجـي بوصفها ممارسـةً اجتماعيــةً، تتشــابك فيها المنافســةُ علـى الحوافز الماديـة والاجتماعيـة اليومية مع تحقيـق بعـض أوجـه البراعـة التفسـيرية. وبعبـارة أخـرى، [٢٩] كان ارتقـاءُ المرء بسـمعته المهنية والدفاعُ عنها بين الجماهير العابرة للأقاليم من الرُّعاة والمنافسـين والطـلاب يرتبـط ارتباطًـا وثيقًـا بتعزيـز قدرته على الحراسـة المخلصـة للنصوص المعتمدة، وتوسيع نطاق دلالاتها بحيث تشمل جماهير اليوم والمستقبل.

وكانـت التحديـاتُ الماديـةُ لما أثمره دفاعُ الباجي عن شـرحه للحديث في ملأ من الناس تحدياتٍ خطيرةً، بالنسبة إلى حياته ومعاشه جميعًا. بيد أنه كان في عرضه لتفسـير هذا الحديث يسـعى بقوة أيضًا إلى التوفيق بين التزامَيْن متعارضَيْن، وأعني بهمـا: إيمانَـهُ بصحَّة حديث يذكـر أن محمدًا [ﷺ] كتب ذات مـرة، وإيمانَهُ بعقيدة «النبـي الأُمـي». وإنما سـمَّيْتُ هذا التأويـل «حركةً مزدوجةً»؛ لأنه كان يسـتلزم من الباجـي فـي نهاية المطـاف أن يُجَهِّزَ حديثًا يدعم به أرثوذكسـيةً كلاميةً يبدو للوهلة الأولى أنه يعارضها.

والحـقُّ أن الباجـي لم يكن يخاطب القُرَّاءَ في مجتمعه المحليِّ فحسـب، وإنما كان يتحدَّث إلى مجتمعات المسـلمين العلمية خارج الأندلس أيضًا، ولم يكن في حديثه هذا يستميل طائفة من الجماهير المتنوِّعة في عصره فحسب، ولكنه استمال

(*) نسبة إلى الأديب والشاعر والقصَّاص الأرجنتيني خورخي لويس بورخيس (١٨٩٩-١٩٨٦م)، الذي صدَّر المؤلف هذا الفصل باقتباس عبارة من إحدى قصصه. (المترجم)

أيضًا جماهير أخرى من الماضي البعيد والقريب. لقد تفاعل مع جمهوره من خلال وسائط الإعلام الشفوية؛ كمجالس الإقراء، والشعر، بالإضافة إلى وسائط الإعلام المكتوبة؛ ككتابه المطوَّل الذي صنَّفه في الدفاع عن رأيه. وهكذا، كانت ممارسةُ الباجي للشرح إحدى الممارسات التي سعى من خلالها جاهدًا إلى تحقيق التوازن بين أنساق الحوافز ووجوه الإتقان المتنافسة ظاهريًّا، فضلًا عن تلك التي تغلغلت بين جماهير متعدِّدة عبر الزمان والمكان والوسائط الإعلامية.

على أن قضية الباجي لا تُقَدِّم لنا سوى لمحةٍ خاطفةٍ عن ذلك المجتمع الراسخ في الأندلس أواخر العصر الأموي وما بعده، وهو مجتمعُ قُرَّاء الحديث وشُرَّاحه والجوامع الحديثية. وسوف ندرس في الفصل الثاني بمزيدٍ من التعمُّق كيف شكَّلت هذه البيئةُ الطريقةَ التي جرى من خلالها تفسيرُ طائفةٍ متباينةٍ من الأحاديث ذات الطابع الفقهي وإعادة تفسيرها، خلال قرنٍ من الزمان. وقد صاغ بعضُ هؤلاء الشُّرَّاح -شأنهم شأن الباجي- جملةً من الاستراتيجيات المبتكرة؛ ابتغاء المحافظة على مرجعية الأحاديث، بينما كانوا يعارضون الأُسس المذهبية الخاصة بأقوى المؤسسات الفقهية في عصرهم.

[٣٠]

الفصل الثاني

العالم الداخلي لموروث تفسير الحديث

«من التناقضات اللافتة للنظر ذلك التناقضُ الذي ينشأ بين إجلال النص المستند إلى فَرْضيةٍ مدارُها على أنه يحوي في باطنه كلَّ شيء، وبين الغُلُوِّ في حمل الحقائق على النصوص القديمة. ويجمع الشارحُ في العادةِ بين الاتجاهين كليهما»

غرشوم شوليم (Gershom Scholem)(*)

لقد رأينا فيما تقدَّم كيف أثار مشهدُ الباجي وهو يفسِّر الحديثَ في المجالس العامَّة جدلًا [صاخبًا] في الأندلس، وبين جمهور العلماء في العالم الإسلامي الأوسع. غير أن قضية الباجي أسهمت أيضًا في تسليط الضوء على العالم الداخلي لشَرْح الحديث؛ حيث وضع الشُّراحُ بعضَ الاستراتيجيات التفسيرية الدقيقة وطفقوا يمارسونها، مُبْتَغِينَ من وراء ذلك تحقيقَ جُمْلَةٍ من معايير الإتقان في باب تفسير الحديث تحدَّدت من خلال شرحهم له، وعملت [في الوقت نفسِه] على صياغة معالم هذه الممارسة. وسوف نتوفَّر الآن على دراسة هذا العالم الداخلي للشَّرْح والنظر التفسيري الدقيق بدرجة أكبر من التعمُّق، واضعينَ نُصْبَ أعيننا السياقَ الاجتماعيَّ المعقَّدَ الذي اكتنف البيئة الأندلسية. والحقُّ أن هذا العالم الداخلي -كما سنلاحظ- كان يُعَبِّر عن شواغل عصرٍ سعت فيه الأرثوذكسيةُ الفقهيةُ إلى المحافظة على هيمنتها في ظلال الخلافة الأموية الممزَّقة، وإلى توسيع نطاق علم الحديث في شبه الجزيرة الإيبيرية، وإن كان شرحُ الحديث في الأندلس خلال عصرها الباكر تجاوز فيما عُنِي به [من مسائل وقضايا] مجرَّد دعم السُّلْطة المؤسسية أو معارضتها.

(*) غرشوم شوليم (١٨٩٧-١٩٨٢م): فيلسوف يهودي إسرائيلي ينحدر إلى أصول ألمانية؛ حيث وُلِد في ألمانيا ونشأ بها، ثم هاجر إلى فلسطين أيام الانتداب البريطاني. وقد درس التصوف اليهودي وتخصَّص فيه، وكان يُنظر إليه بوصفه مؤسِّسَ الدراسات العلمية الحديثة للقبالة اليهودية. (المترجم)

وسوف أتوسَّلُ في تحديد القَسَمات العامَّة لهذا العالم الداخلي المتعلِّق بتفسير الحديث تحديدًا واضحًا غاية الوضوح بدراسة طائفةٍ من الأحاديث الواردة في «صحيح البخاري»، وأتعقَّبُ كيف تلقَّاها علماءُ المسلمين في الأندلس بين القرنَيْن الرابع والخامس الهجريَّيْن (أي: بين القرنَيْن العاشر والحادي عشر للميلاد). [٣١] ففي ظلِّ تطور الموروث المتراكم لشرح هذه الأحاديث عبر الزمن، نشأت بعضُ المباحثات الداخلية حول حدود المرجعية الفقهية للحديث وموثوقيته ورُتْبَتِهِ، وحول المناهج الصحيحة للتفسير النَّصِّي. وعلى الرغم من أن مفسِّري الحديث قد أخفوا التحولاتِ الفكريةَ الأشمل أو غَضُّوا الطرف عنها -وهي التحولاتُ المتمثِّلة في المعارضة الظاهرية(*) الوليدة لهيمنة المالكية، والتوسُّع في دراسة سلاسل الإسناد، والعناية باختيارات البخاري الجديدة في صياغة النص- فإن هذه التحوُّلات هي التي بلورت حدودَ هذه المباحثات وشكَّلت تطورَها على حدٍّ سواء.

وتتمثَّل دراسةُ الحالة التي وقع اختياري عليها في طائفةٍ من الأحاديث التي أوردها البخاريُّ في صحيحه في الباب الموسوم بـ«كم التعزير والأدب؟»(*). ويرجع سببُ اختياري لهذه الأحاديث -جزئيًّا- إلى أن ثلاثة الأحاديث الأولى التي وردت في هذا الباب قد أثارت خلافًا واسعًا بين العلماء عبر الزمن، على الرغم من وضوح معناها الظاهر، أو ربما بأثرٍ من هذا الوضوح. وسوف أسلِّط الضوء -من خلال تركيز دراسة الحالة التي اخترتُها على طبيعة الجدل الشاجر حول هذه الأحاديث في الموروث المتراكم لشرح «صحيح البخاري»- على بعض الأساليب التفسيرية التي جرى تطويرُها وتداولُها على نحو فريد فيما يتعلَّق بهذا الكتاب الجامع خاصةً. وقد ربطت هذه الأساليبُ التفسيريةُ بين معنى الحديث والترتيب المبتكر الذي وضعه البخاريُّ لكتابه؛ ومن هنا فقد استنبط فريقٌ من الشُّرَّاح البراهينَ الدالَّةَ على تفسير هذه الأحاديث التي لا ذِكْر لها بالضرورة فيما

(*) أي: المعارضة التي حمل لواءها أصحابُ المذهب الظاهري. (المترجم)

(*) جرت العادةُ على ترجمة لفظة «الأدب» بـ (refined manners)، بيد أن هذه اللفظة تلتقي مع جذر لفظة «تأديب»، التي تدلُّ على العقوبة التأديبية؛ شأنها شأن لفظة التعزير، وهذا المعنى الأخير هو الذي يعتقد الشُّرَّاح المتأخرون -ومنهم ابنُ حجر- أن البخاري يشير إليه في هذا المقام، على نحو ما سأعرض له فيما يلي. وقد آثرتُ ترجمة لفظة «الأدب» بـ (discipline)؛ لأنها تعبِّر عن المعنيين كليهما: السلوك الحسن، والعقوبة. (المؤلِّف)

سوى ذلك من الشروح الموضوعة على مُصنَّفات الحديث أو أنواع الكتابات الفقهية. وسوف أقدِّم للقُرَّاء -فضلًا عما تقدَّم- مثالًا لأحد العلماء المسلمين الذين ناقشوا هذه الأحاديثَ خارج حدود الموروث المتراكم للشروح التي وُضِعت على «صحيح البخاري». على أن دراسة تَلَقِّي هذه الأحاديث في المصنَّفات الأخرى في المستقبل، ستسهم بلا ريب في إثراء فهمنا لها.

والحقُّ أن الشروح الموضوعة على «صحيح البخاري» لم تكن تزعم لنفسها الحقَّ في ضبط سلوك الجماهير المتلقِّين لها، أُسْوةً بمراسيم الخليفة، أو حتى بالأحكام التي يُصْدِرُهَا أحدُ القضاة الذين تُعَيِّنُهم الدولةُ. ولم تكن هذه الشروحُ تتغيَّا قطُّ توقيعَ الحُكْم مباشرةً على حالاتٍ بعينها. وعلى الرغم من ذلك، فإن الجماهير حين شرعت في اتخاذ «الجامع الصحيح» مصدرًا موثوقًا من مصادر الحديث، أضحى في مستطاع الشروح الموضوعة عليه، بالإضافة إلى طائفة من تقاليد الخطاب الإسلامية الأخرى، الوقوفُ بطريق غير مباشر على سلوك جماهير المتلقِّين له أو على طريقة تفكيرهم. وقد درج الشُّرَّاحُ في الغالب على الإشارة -تصريحًا أو تلميحًا- إلى ما يُؤْثِرُونَهُ من التفسيرات التي سِيقَتْ لأقوال محمَّد [ﷺ] وأفعاله [٣٢] فيما تراكم من طبقات الشَّرْح، والواقعُ أنهم كانوا يُومِئُونَ إلى جملة التفسيرات التي رأوا أنها جديرةٌ بالدراسة في المقام الأول. زد على هذا أن شرح «صحيح البخاري» كان من الممكن أن يشتبك في علاقة جدلية مع الخطابات النَّصِّية التي تزعم أنها تعمل على ضبط السلوك بطرق أكثر مباشرة أو تؤثِّر فيها.

وليس القصدُ من دراسة الحالة هذه -مع أخذ هذه التحفظات بعين الاعتبار- استيعابَ التلقي الفقهي أو تطبيقَ [عقوبة] التعزير، وإنما يُراد لها أن تكون مجرد نافذةٍ نُطِلُّ من خلالها على الركائز الفكرية للمباحثات التي دارت بين عَيِّنَةٍ مختارةٍ من كبار الفقهاء وعلماء الحديث وشُرَّاحِهِ في الأندلس.

حان وقتُ النقد: الأرثوذكسية المالكية

إذا أردنا الوقوف على كيفية تأثير البيئة الأندلسية في تفسير هذه الأحاديث، فالواجبُ علينا أن ندرك أولًا أن هذا العصر شهد نجاح الفقهاءِ المالكيةِ في فرض هيمنتهم على المشهد العلمي؛ فعلى الرغم من أنه كان ثمة فقيهٌ ظاهريٌّ بارزٌ واحدٌ

على الأقل انخرط في سلك النظام القضائي بقرطبة منتصف القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، فإنه كان يطبِّق الفقه المالكي في الممارسة القضائية[1].

وكانت هذه السيادةُ التي نَعِمَ بها المالكيةُ تعتضد بقوة السلطان دون قوة البرهان[2]. وكان جميعُ شُرَّاح الحديث المعروفين آنذاك ينتسبون إلى المذهب المالكي، وإن كان ذلك لا يعني أنه لم تكن ثمة خلافاتٌ في الرأي حول بعض المسائل[3]. غير أنه بحلول القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، وهي الحقبة التي عاش فيها ابنُ بطَّال والمهلَّب، كان شرح «صحيح البخاري»، الذي نحا بالمسائل الفقهية منحى جديدًا، يميل إلى تجلية رأي المالكية من خلال إبطال الآراء الممثِّلة لمذاهب الفقه الأخرى.

وقد رأينا عند استعراض قضية الباجي الضغطَ الاجتماعيَّ الرامي إلى صون هذه الأرثوذكسية، لا في الاضطراب السياسي والاقتصادي الناجم عن تفكُّك الخلافة الأموية فحسب، ولكن في تطورين فكريَّيْن مهمَّيْن ومترابطَيْن؛ أحدهما: ازدهار دراسة الحديث خارج الأندلس، من خلال سلاسل الإسناد المعتبرة التي أفضت إلى التمكين لعلماء الحديث الذين يمنحون الإجازات في الأندلس خلال القرنَيْن الرابع والخامس الهجريَّيْن (العاشر والحادي عشر للميلاد). وقد ارتبط هذا الاتجاهُ في العموم بازدهار التصوف في الأندلس

---

(١) منذر البلوطي (ت ٣٥٥هـ/ ٩٦٦م)؛ انظر:

Ignaz Goldziher, *Ẓāhirīs: Their Doctrine and Their History: A Contribution to the History of Islamic Theology* (Boston: Brill, 2007), 107-8.

(2) Maribel Fierro, *ʿAbd al-Rahman III: The First Cordoban Caliph* (Oxford: Oneworld, 2005), 130-31; Kaddouri, "Refutations of Ibn Ḥazm," 542-43.

(٣) للوقوف على أحد أمثلة الخلاف بين أبي زناد بن السَّرَاج القرطبي (ت ٤٢٢هـ/ ١٠٣٠-١٠٣١م) والمهلب بن أبي صفرة ألمري (ت ٤٣٥هـ/ ١٠٤٤م تقريبًا)، انظر: علي بن خلف بن بطَّال، شرح صحيح البخاري، (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م)، ١١/ ٨٨؛ رستم، المدرسة الأندلسية، ص٢١.

خلال هذا العصر(٤). ومن النتائج التي ترتَّبت على هذا الازدهار ذلك الاتساع المتجدِّد الذي أظهره القضاةُ في الاعتماد على الحديث النبوي بوصفه دليلًا [من أدلَّة الشرع المعتبرة]، عوضًا عن المرويات التي تُعْزى إلى صحابة النبي [ﷺ] (التي يُصطلح على تسميتها بـ«أخبار الصحابي»)، أو الأقوال المنقولة عن مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٦م)، مؤسِّس المذهب المالكي. وقد سعى فقهاءُ المالكيةُ سعيًا جادًّا إلى التماس الأحاديث النبوية [٣٣] التي يمكن أن تعزِّز آراءَهم التي ارتكزت أمدًا طويلًا عى المصادر الأخرى للأدلَّة؛ تحدوهم في هذا المسعى الرغبةُ في الدفاع عن أنفسهم إزاء انتقادات خصومهم.

أما التطور الثاني فكان يتمثَّل في بزوغ نجم الظاهرية، والمشكلات التي أثارها تفسيرُ الأحاديث تعويلًا على معناها الظاهري دون معناها الضمني الذي تنطوي عليه. ومن الصعب الوقوفُ على شبح الظاهرية الذي ظلَّ يطارد مَنْ صنَّفوا شروحًا على «صحيح البخاري» من المالكية؛ فابنُ بطَّال يُغْفِلُ في شرحه ذِكْرَ آراء الظاهرية، رغم أنه كان يعيش في قرطبة سنة ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م، حين شرع ابنُ حزم في تدريس المنهج الظاهري علانيةً في الجامع الكبير بقرطبة، والمشاركة في بعض المناظرات الحيَّة مع خصومه(٥). ومن المحتمل أن المهلَّب وابن بطَّال قد فرغا من تصنيف شرحيهما في ذلك التاريخ. ولعل ابن حزم وغيره من ممثِّلي المذهب الظاهري لم يكونوا يتمتعون في البيئة الأندلسية بقدرٍ كافٍ من الاهتمام يسوِّغ العنايةَ بتفنيد آرائهم في شروح

(4) Maribel Fierro, "The Polemic about the *karāmat al-awliyā'* and the Development of Sufism in al-Andalus (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh Centuries)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55 (1992): 236-49.

(5) José Miguel Puerta Vílchez, "Ibn Ḥazm: A Biographical Sketch." In *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker,* edited by Camilla Adang, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke (Leiden: Brill, 2013), 13; Kaddouri, "Refutations of Ibn Ḥazm," 549.

الحديث إلى النصف الثاني من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، أي بعد تدوين شروح المهلَّب وابن بطال(٦). بيد أننا لا نستطيع أن ننفي ما يُحْتَمَلُ من أن ابن بطال والمهلب كانا يعرفان الظاهرية، وأنهما آثرا -عن قَصْدٍ- استبعادَهم من خطابهم دون تفنيد آرائهم.

على أنه حتى لو لم يتصدَّ الشُّرَّاحُ الأوائلُ من المالكية لـ «صحيح البخاري» في الأندلس للردِّ على الظاهرية ردًّا مباشرًا، فمن الممكن قراءةُ المذهب المالكي من حيث كونه أصبح مهيَّأً للنقد الداخلي والخارجي، بفضل جيل جديد من علماء الحديث الذين أسبغوا مزيدًا من الاهتمام على موثوقية ما كانوا يروونه من أحاديث النبي [ﷺ]، وعلى معناها الظاهر دون معناها المقصود بالتبعية(٧).

وإذا كان المالكيةُ قد سعوا إلى تبرير السُّلْطة التقديرية الأوسع التي كان القاضي يتمتَّع بها في مسائل التعزير، فإن الظاهرية كانوا يعتقدون وجوب قصر هذه السُّلْطة فيما يتصل بإباحة العقوبات على المعنى الظاهر للنص: عشر جلدات لا تزيد. فإذا أراد المذهبُ المالكيُّ المحافظةَ على سلطته التقديرية القضائية الواسعة في قضايا التعزير، والاحتكار العملي للفقه الإسلامي في الأندلس في خضمِّ الفوضى الاقتصادية والسياسية التي أعقبت تفكُّكَ الخلافة، فقد كان يتعيَّنُ عليه التكيُّفُ [مع هذه الأحوال].

---

(٦) لعل ذلك كان في زمن قريبٍ من عودة الباجي إلى الأندلس سنة ٤٣٩هـ/ ١٠٤٧-١٠٤٨م؛ حيث كتب بعد عودته أول ردٍّ منهجيٍّ على ابن حزم والظاهرية في كتاب عنوانه «فرق الفقهاء»؛ انظر: (Kaddouri, "Refutations of Ibn Ḥazm," 557)؛ الحساني، إتحاف القراء، ص١٣٠. وثمة أدلةٌ أخرى، كإحراق كتب ابن حزم في فترة ما بين سنة ٤٤٥هـ/ ١٠٥٣م ووفاته سنة ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م، تشي كذلك بأن الخلافات الجدلية حول الظاهرية بلغت أوجها مع موجة العلماء المتأخرين، بعد موت أبي الزناد والمهلب، وربما بعد وفاة ابن بطَّال أيضًا. انظر:
Vilchez, "Ibn Ḥazm: A Biographical Sketch," 19.

(٧) وقد روى عن هذه الموجة الجديدة من الشُّرَّاح الأندلسيين، بصورة جزئية، ابنُ رُشيد السبتيُّ، ثم نقل عنهم بعد ذلك شُرَّاحُ العصر المملوكي؛ كابن حجر، وابن المُلقِّن.

مسألة التعزير

دعونا ننتقل الآن إلى مسألة التعزير، آخذِينَ بعين الاعتبار هذه العواملَ الاجتماعيةَ والفكريةَ. فهناك ثلاثةُ أحاديث تتعلّق بالتعزير وردت في «صحيح البخاري» (كتاب: الحدود، باب: كَم التعزير والأدب؟):

[٣٤] (١) [حدَّثنا عبد الله بن يوسف، حدَّثنا الليث، حدَّثني يزيد بن أبي حبيب، عن بُكير بن عبد الله، عن سليمان بن يسار، عن عبد الرحمن بن جابر ابن عبد الله، عن أبي بُردة -رضي الله عنه- قال: كان النبيُّ ﷺ يقول:] «لا يُجْلَدُ فوق عشر جلدات إلّا في حدٍّ من حدود الله».

(٢) [حدَّثنا عمرو بن علي، حدَّثنا فضيل بن سليمان، حدَّثنا مسلم بن أبي مريم، حدَّثني عبد الرحمن بن جابر عمَّن سمع النبي ﷺ قال:] «لا عقوبةَ فوق عَشْر ضربات إلّا في حدٍّ من حدود الله».

(٣) [حدثنا يحيى بن سليمان، حدثنا ابنُ وهب، أخبرني عمروٌ أن بُكيرًا حدَّثه قال: بينما أنا جالسٌ عند سليمان بن يسار، إذ جاء عبد الرحمن بن جابر، فحدَّث سليمان بن يسار، ثم أقبل علينا سليمانُ بن يسار فقال: حدَّثني عبد الرحمن بن جابر أن أباه حدَّثه أنه سمع أبا بُردة الأنصاريَّ قال: سمعتُ النبيَّ ﷺ يقول:] «لا تجلدوا فوق عشرة أسواط إلّا في حدٍّ من حدود الله»[٨].

وتبدو هذه الأحاديثُ الثلاثةُ -بادي الرأي- متناغمةً لا لَبْس فيها؛ فلا

---

(٨) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٢/ ١٧٥ (كتاب: الحدود، باب: كم التعزير والأدب؟).

(*) لمصطلح «الحدود» -ويعني حرفيًا: «limits" أو «boundaries"- معنى فنيٌّ في الفقه الإسلامي، ولا سيما المعاصي المنصوص عليها في القرآن، وهي المعاصي التي يُنظر إليها بوصفها عدوانًا على حقوق الله. وهي تشمل عادةً: الزنا، والقذف، وشرب الخمر، والسرقة، والحرابة، على الرغم من أن القائمة الكاملة بهذه المعاصي كانت موضع خلاف في بعض الأوساط، على نحو ما سنرى. وسوف أترك المصطلح بغير ترجمة في الأحاديث الواردة في المتن؛ لأن هذا التعريف الاصطلاحي سيتعرض بعد ذلك للنقد من جانب فقهاء العصر المملوكي. انظر:

EI2, s.v. "Ḥadd," (B. Carra de Vaux).

يُعاقَبُ امرؤٌ على ما قد يجترحه من معاصٍ فوق عشر جلدات، عدا تلك المعاصي التي نصَّ اللهُ على حُرْمَتِها في القرآن نصًّا صريحًا، (وهي الحدود)(*). بيد أن النظرة الثانية تثير عددًا من الأسئلة التي ألحَّت على عقول علماء المالكية الذين تولَّوا شرح «صحيح البخاري» في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)؛ إذ كيف يتسق هذا النصُّ مع ما قَضَى به مالكٌ من أن التعزير يُترك بالكلية لاجتهاد القاضي؟ هل بلغ «صحيحُ البخاري» من الحُجيَّة ما يمكن أن يؤدي إلى إبطال رأي مالك، بحيث تُغَلُّ أيدي قضاة المالكية بالتبعية عن إصدار أحكام تزيد على عشر جلدات؟ ماذا لو لم تكن الجلدات العشر كافيةً في زجر أحد المذنبين؟ ماذا لو كان ثمة أدلةٌ نصيةٌ قاطعةٌ تفيد أن صحابة محمَّد [ﷺ] وخلفاءه من بعده أمروا بما يزيد على عشر جلدات في غير حدٍّ من حدود الله المنصوص عليها في القرآن؟ وبعدُ، فما المعاصي التي جرى النَّصُّ على أنها حدودٌ في المقام الأول؟

على أن ثمة طائفةً أخرى من التساؤلات نشأت حين قارن فقهاءُ المالكية بين سلاسل إسناد هذه الأحاديث الثلاثة (انظر: الجدول رقم ١). فمن هو الراوي المجهول الذي ورد ذِكْرُهُ في إسناد الحديث الثاني؟ هل سمع عبد الرحمن بن جابر الحديثَ عن أبي بُردة مباشرةً أم من خلال أبيه؟ هل بلغت وجوهُ الخلاف [بين أسانيد هذه الأحاديث] من الجسامة ما عسى أن يَحْمِلَ القاضي على إغفال ما قضت به من أن التعزير لا يزيد على عشر جلدات إلَّا في حدٍّ من حدود الله؟ أم أن صحَّتها لا مَطْعَنَ فيها؛ لا لشيءٍ إلَّا لأن البخاريَّ قد عدَّها بالغةً من الصحَّة ما حمله على إدراجها في صحيحه منذ البداية؟

(الجدول رقم ١)

مقارنة بين سلاسل إسناد الأحاديث الثلاثة الأولى التي اشتمل عليها بابُ التعزير من «صحيح البخاري»

الحديث الأول	الحديث الثاني	الحديث الثالث
محمد ↓	محمد ↓	محمد ↓
أبو بردة ↓	راو مجهول من الأنصار ↓	أبو بردة ↓
		جابر ↓
عبد الرحمن بن جابر ↓	عبد الرحمن بن جابر ↓	عبد الرحمن بن جابر ↓
سليمان بن يسار ↓		سليمان بن يسار ↓
بُكير بن عبد الله ↓		بكير ↓
يزيد بن أبي حبيب ↓	مسلم بن أبي مريم ↓	عمرو ↓
الليث ↓	فضيل بن سليمان ↓	ابن وهب ↓
عبد الله بن يوسف ↓	عمر بن علي ↓	يحيى بن سليمان ↓
البخاري ↓	البخاري ↓	البخاري ↓

وإذا كنا نفتقر إلى مرويات مُفَصَّلةٍ تَقُصُّ علينا أخبار الشَّـرْح الحيِّ الذي تناول هـذه الأحاديـثَ وكيفيـة تلقِّيهـا في هـذه الحقبة المبكِّـرة، فإن في مسـتطاعنا معرفة الكثير عن كيفية تفسيرها والجدل الشاجر حولها بين أوائل الشُّرَّاح وعلماء الحديث في الأندلس، من خلال تمحيص طبقات الشـرح التي اشـتملت عليها مصنَّفاتُ ابن بطَّـال [٣٥] ومصنَّفاتُ متأخري الشُّـرَّاح في الأندلس وإبَّـان عصر المماليك. وقد تبيَّن لنا أن العلماء المالكية الأوائل كانوا يرومون ردَّ أحدِ هذه الأحاديث؛ بناءً على ضعف إسـناده، ولأن ثمـة أخبـارًا تُعْـزَى إلـى أصحـاب محمَّـد [ﷺ] تعـزِّز رأي المالكية. وأما ابنُ حزم، الفقيه الظاهري المعارض للمالكية، فقد وقف على صيغة أخرى صحيحة للحديث، فجعل يروِّج لها مناهضًا في دعوته العقوبات المغلظة أو العقوبـة بالقتـل على طائفة محدَّدة من المعاصي. ولعل المهلَّب كان يُرهِصُ بوقوع مثـل هذا الاعتراض [من جانب الظاهرية]، فالتمس طريقةً تكفل له المحافظة على مرجعيـة الحديـث والتزام المالكية بإطلاق يدِ السـلطة القضائية في مسـائل العقوبة التقديرية [التعزير]، على حدٍّ سواء؛ إذ استحدث في سبيل القيام بذلك طريقةً بارعةً ربطت بين تفسير الحديث والترتيب المبتكر لصحيح البخاري.

[٣٦] إعادة تأطير المباحثة الكلاسيكية

اتخـذ ابـنُ بطال من المباحثـة القديمة التـي دارت بين مذاهب الفقـه حول هذه الأحاديث إطارًا للشرح الذي قدَّمه لها؛ حيث اتجه نفرٌ من أكابر المحدِّثين والفقهاء إبَّان العصر الكلاسيكي إلى قراءة هذه الأحاديث -تَبَعًا لما ذكره ابنُ بطال- بوصفها نصًّا ينتظم حكمًا قاطعًا لا لبس فيه بألا يُزَاد في التعزير على عشر جلدات إلَّا في حدٍّ من حدود الله، التي جرت العادةُ على النظر إليها بحسبانها قائمةً قصيرةً من المعاصي التي نصَّ عليها القرآنُ(٩). وكان من بين هؤلاء العلماء الكلاسيكيين [الذين شاركوا في هذه المباحثة] أحمدُ بن حنبل (ت ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، مؤسِّس المذهب الحنبلي، وتلميذُهُ إسحاق بن راهويه (ت ٢٣٨هـ/ ٨٥٣م) أحد شيوخ البخاري(١٠).

---

(٩) ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ٨/ ٤٨٥.

(١٠) السابق. وتشمل هذه القائمةُ أيضًا الليث بن سعد (ت ١٧٥هـ/ ٧٩١-٧٩٢م).

وقد أشار ابنُ بطال -بغيةَ تعزيز آراء هؤلاء العلماء- إلى حديثٍ جاء فيه أن عمر [بن الخطاب] حين كان أميرًا للمؤمنين أمر زيد بن ثابت، القاضي وكاتب الوحي الذي أشرف على جمع القرآن، أن يضرب رجلًا عشرة أسواط[١١]. ولمَّا كانت هذه الأدلةُ الإثباتيةُ ترجع إلى خبر الصحابي وليست حديثًا معزوًّا إلى النبي [ﷺ] نفسه، فقد كان لها أهميةٌ استدلاليةٌ أكبر لدى علماء المالكية دون علماء الشافعية والحنابلة.

وقد بدأ الإجماعُ المتعلِّق بالاقتصار على عشر جلدات يتقوَّض حين نقل ابن بطَّال خبرًا لصحابيٍّ يتعارض مع عمل عمر المذكور آنفًا؛ إذ تَبَعًا لهذا الخبر، كتب عمر [إلى أبي موسى الأشعري] «ألا يبلغ بنَكَالٍ فوق عشرين سوطًا»[١٢]. وثمة قولٌ للشافعي يؤيِّد هذا العدد (عشرين)؛ حيث قال: «لا يبلغ به عشرين سوطًا؛ لأنها أبلغُ الحدود في العبد في شرب الخمر»؛ لأن حدَّ الخمر عنده في الحُرِّ إذا شرب أربعون[١٣]. وأما أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م)، ومحمد [بن الحسن] الشيباني (ت ١٨٩هـ/ ٨٠٥م)، فقد ساقا -تمثيلًا لرأي الحنفية- عددًا أكبر، وأمرا أصحابَهما بالاجتهاد في الإذن بما يزيد على أربعين سوطًا، وهو على وجه التحديد أقلُّ ما جرى النصُّ عليه في الحُرِّ إذا شرب الخمر[١٤]. وثمة عالمان بلغا بعدد الأسواط غاية مداه، حيث زعما أن أكثر التعزير خمسة وسبعون سوطًا، على الرغم من أن ابن بطال لم يُعَنِّي نفسَهُ ببيان الكيفية التي توصلا بها إلى هذا الرأي[١٥].

وقد رتَّب ابنُ بطَّال الآراءَ الكلاسيكيةَ بطريقة فنيَّة؛ حيث بدأ بذكر الإجماع، وسلَّط الضوء على نقاط الخلاف، وبيَّن الحدَّ الأقصى [للتعزير]، ثم وقف القارئَ

---

(١١) زيد بن ثابت (ت ٤٢: ٥٦هـ/ ٦٦٢-٦٦٣: ٦٧٥-٦٧٦م). السابق.

(١٢) السابق.

(١٣) السابق.

(١٤) السابق.

[كلام المؤلف هنا تحريف لما نقله ابنُ بطال من كلام أبي حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني؛ قال ابن بطال ما نصه: «لا يبلغ به أربعين سوطًا بل ينقص منها سوطًا؛ لأن الأربعين أقل الحدود في العبد في الشرب والقذف، وهو أحد قولي الشافعي». (المترجم)].

(١٥) السابق. وهذا العالمان هما: ابن أبي ليلى (ت ١٤٨هـ/ ٧٦٥م)، وأبو يوسف (ت ١٨٢هـ/ ٧٩٨م).

فـي نهايـة المطاف علـى رأي مالك الذي دارت فـي فلكه الأرثوذكسـيةُ الفقهيةُ في الأندلـس؛ «فالتعزيـرُ ربمـا كان أكثـر مـن الحـدود، إذا أدَّى الإمـامَ اجتهـادُهُ إلـى ذلـك»[16]. [٣٧] وهكـذا اختتـم ابنُ بطَّـال آراء العلماء الكلاسـيكيين برأي مالكٍ الـذي يُؤْثِـرُهُ فـي هذه المسـألة، على الرغم من أنـه كان بعيدًا كلَّ البُعْـد عن المعنى الظاهـر للحديـث. بيـد أن مالكًا لـم يقف في حياته قـطُّ على مثل هـذه الأحاديث؛ ولهذا فقد نقل ابنُ بطَّال رأيَهُ لا بوصفه شرحًا مباشرًا لهذه الأحاديث، ولكن بوصفه رأيًا في الموضوع العام المتصل بالتعزير.

وعلـى الرغـم من إعادة تأطير المصادر الكلاسـيكية على هذا النحو الفني، فإن إيثار ابن بطال مناقشـة الآراء الكلاسـيكية قبل اسـتعراض الآراء المعاصرة كان يقع في إطار كرونولوجي واسـع ربما نصطلح على تسـميته «تاريخًا تفسـيريًّا». وبعبارة أخـرى، أقـام ابـنُ بطال منحنى سـرديًّا لتاريـخ المـوروث المتراكم يتجـه إلى إقرار مذهبه الفقهي الذي ينتسب إليه في نهاية المطاف. وعلى الرغـم من أننا لا ننظر إلى التفسير عـادةً بوصفـه أحد أجنـاس التاريخ، فإن ثمـة بُعْدًا زمنيًّا مهمًّـا ينطوي عليه الشرحُ الذي قدَّمه ابنُ بطال، هو البُعْد الذي يتعقب تطور المباحثة حول شرح هذه الأحاديث على مدار عدَّة قرون، ثم ييمِّم وجهه شطر تلقيها فيما تلا ذلك من قرون.

الأصيلي ومسألة الموثوقية

انتقـل ابنُ بطَّال، بعد تأطير المباحثة الكلاسـيكية [حول أحاديث التعزير] على الوجـه الصحيـح، إلـى رأي أبي محمـد الأصيلـي (ت ٣٩٢هــ/ ١٠٠٢م)، قاضي سَرَقُسْطَة الذي درس في قرطبة، ونشأت أسرتُهُ في الناحية الجنوبية من مضيق جبل طـارق. وقـد درس الأصيلـيُّ، في أثناء رحلـة حجه الطويلة إلى مكـة، على يد أحد كبـار المحدِّثيـن الذيـن يعتـزون إلـى آسـيا الوسـطى، وهو أبـو زيد المـروزي (ت ٣٧١هــ/ ٩٨٢م)، تلميـذ يوسـف الفربـري (ت ٣٢٠هــ/ ٩٣٢م)، أقـرب تلاميـذ البخاري إليه[17]. ولـم يكن بين الأصيلي وبين البخاري إلاَّ راويان اثنان؛ ولهذا فقد

---

(١٦) السابق.

(١٧) محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، القاهرة: الدار المصرية، =

جعل إثر عودته إلى الأندلس، في سنوات حياته الأخيرة، يُذيع نسخته المقابَلَة من «صحيح البخاري» التي أخذها عن المروزي (انظر: الشكل رقم ١)[١٨]، ويسوق بعض الآراء الفنيَّة حول الرواية الصحيحة لبعض الأحاديث، وجرت العادة على الاستشهاد به في شروح الحديث بالأندلس بوصفه مرجعًا موثوقًا في الرواية الصحيحة لكتاب «الجامع الصحيح»، وتوفَّر الطلابُ والنُّسَّاخُ خلال العصر المملوكي وما بعده على مقابلة نُسَخِهم على نسخته، كما نقل شُرَّاحُ العصر المملوكي آراءَهُ[١٩].

فهل أتاحت للأصيلي معرفتُهُ بالحديث -ولا سيما «صحيح البخاري»- أن يُشَارك في هذه المباحثة التي دارت حول حديث «الجلد عَشْرًا»؟ ذهب الأصيليُّ -تَبَعًا لابن بطال- إلى «أن إسناد حديث عبد الله بن جابر قد اضطرب»[٢٠]؛ «فوجب تركُهُ لاضطرابه، ولوجود العمل في الصحابة والتابعين بخلافه»[٢١].

= ١٩٦٦م، ص٢٥٧؛ عبد الله بن محمد بن الفرضي، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، القاهرة: عزت العطار الحسيني، ١٩٥٤م، ١/ ٢٩٠؛ وانظر أيضًا: (Brown, The Canonization of al-Bukhārī and Muslim, 366-67)؛ رستم، المدرسة الأندلسية، ص٦.

(١٨) ابن الفرضي، تاريخ العلماء والرواة، ١/ ٢٩٠. ويمكن الوقوفُ على رسم تخطيطي لروايات الصحيح المبكِّرة، ومنها روايةُ الأصيلي في:

Fuck, "Beitrage zur Uberlieferungsgeschichte von Bukhārī's Traditionssammlung," 79; Mingana, *An Important Manuscript of the Traditions of Bukhari.*

(١٩) الحميدي، جذوة المقتبس، ص٢٥٨. وكان من بين تلاميذ الأصيلي أبو الأصبغ بن سهل الجياني (ت ٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م) الذي زعم أنه روى صحيح البخاري عن الأصيلي. وقد ألقى أبو الأصبغ شرحًا أوضح فيه بعض مواطن الإشكال في صحيح البخاري، بناءً على طلب أصحابه سنة ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣-١٠٦٤م، وهي السنة نفسها التي تقلَّد فيها قضاء قرطبة. انظر: سمير قدوري، الفقيه القاضي عيسى بن سهل الأسدي الجياني (ت ٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م)، مجلة التاريخ العربي (العدد ٣٧)، صيف ٢٠٠٦م، ص٣٠٧-٣٣٢.

(٢٠) وقد ترجم إيريك ديكنسون (Eerick Dickinson) «المضطرب من الحديث» بأنه «الحديث المنقطع» (disrupted hadith)، بيد أن الإسناد المنقطع صفة أكثر تحديدًا مما يوحي به قولُ الأصيلي: «اضطرب». انظر: ابن الصلاح الشهرزوري، مقدمة علوم الحديث، كتاب: معرفة أنواع علم الحديث، ترجمة: إيريك ديكنسون (Reading: Garnet, 2006))، ص٧١-٧٢.

(٢١) ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ٨/ ٤٨٥-٤٨٦. وقد ذكر ابنُ بطال أيضًا أن الفقيه الشافعي ابن المنذر النيسابوري (ت ٣١٨هـ/ ٩٣٠-٩٣١م) نصَّ على أن الحديث المذكور في إسناده مقالٌ، دون أن يُفَصِّلَ القول في ذلك.

[٨٣] (الجدول رقم ٢)

مقارنة بين أسانيد الأصيلي وابن السكن وغيرهما للحديث الأول في باب التعزير في «صحيح البخاري»

الحديث الأول (الأصيلي)	الحديث الثاني (ابن السكن وغيره)
محمد ↓	محمد ↓
أبو بردة ↓	أبو بردة ↓
جابر ↓	عبد الرحمن بن جابر ↓
عبد الرحمن بن جابر ↓	
سليمان بن يسار ↓	سليمان بن يسار ↓
بكير بن عبد الله ↓	بكير بن عبد الله ↓
يزيد بن أبي حبيب ↓	يزيد بن أبي حبيب ↓
الليث ↓	الليث ↓
عبد الله بن يوسف ↓	عبد الله بن يوسف ↓
البخاري ↓	البخاري ↓

ذهب الأصيليُّ إلى أن ثمة مشكلةً تتعلّق بإسناد هذا الحديث، وتكْمُن في احتمالية أن تكون هوية الراوي الذي سمع منه عبدُ الرحمن بن جابر الحديثَ تفتقر إلى الدقَّة؛ فهل سمع الحديث من أبي بردة مباشرةً عن النبي [ﷺ]؟ أم أنه سمعه من أبيه عن أبي بردة عن النبي [ﷺ]؟ أم أنه سمعه عَمَّن لم يُسَمَّ من أنصار المدينة؟

وقد ذكر العلماءُ المتأخرون في العصر المملوكي أن الأصيلي قد زاد هذا الالتباس حين روى لفظًا لـ«الحديث الأول» جاء فيه أن [عبد الرحمن] بن جابر سمع الحديث من أبيه، ولم يسمعه من أبي بردة مباشرةً (انظر: الجدول رقم ٢)[٢٢]. [٣٩] وعلى الرغم من أن ابن بطَّال لم يذكر أحدًا خالف الأصيليَّ فيما أثاره من شكوك، فإن محدِّثًا أندلسيًّا آخر، وهو أبو علي الجياني (ت ٤٩٨هـ/ ١١٠٥م)، عوَّل بعد حوالي قرن من الزمان على رواية أخرى، هي رواية ابن السكن، ابتغاء تصحيح رواية الأصيلي، التي يظن [الجياني] أن أيدي النُّسَّاخ قد طالتها بالتحريف[٢٣]. ومع ذلك، فقد وافق الجيانيُّ الأصيليَّ في أن سند الحديث الأول مُخْتَلَفٌ فيه[٢٤]. وكذلك فقد أبرز الجيانيُّ المشكلة الأخرى في هذا الحديث، وهي المشكلةُ التي ربما ألمح إليها الأصيليُّ، وتتمثَّل فيمن سمع الحديثَ من النبي [ﷺ]، هل هو أبو بردة أو رجل لم يُسَمَّ من الأنصار في المدينة (انظر:

---

(٢٢) عمر ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، قطر: دار الفلاح، ٢٠٠٩م، ٣١/ ٢٧٤-٢٧٥؛ العسقلاني، فتح الباري، ١٢/ ١٧٦-١٧٧، (كتاب: الحدود، باب: كم التعزير والأدب؟).
[يشير المؤلِّف إلى ما ذكره ابنُ الملقن، أحد شُرَّاح العصر المملوكي نقلًا عن أبي علي الجياني؛ قال: «وفي كتاب الأصيلي عن أبي أحمد: سليمان، عن عبد الرحمن بن جابر، عن جابر، عن أبي بردة، فأدخل أباه، والصوابُ في حديث الليث ما رواه ابنُ السكن، ومَنْ تابعه، وهو حديث مختلَفٌ في سنده. وتابع الليث على السند الأول: سعيد بن أيوب، عن يزيد بن أبي حبيب. رواه عمرو بن الحارث عن بكير، عن سليمان عن عبد الرحمن، عن أبيه أنه سمع أبا بردة الأنصاري بزيادة رجل من الأنصار». (المترجم)].

(٢٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٢/ ١٧٦-١٧٧، (كتاب: الحدود، باب: كم التعزير والأدب؟). وقد زعم الجياني أن الأصيلي خلط بين «ابن» و«عن»؛ فاللفظان كلاهما متشابهان في طريقة هجائهما في العربية. وقد أمسى الجياني شيخًا للحديث بفضل أخذه عن الباجي وغيره، وجرت العادة على الاستشهاد به من قِبَل شُرَّاح صحيح البخاري إبَّان العصر المملوكي؛ بوصفه مرجعًا موثوقًا في نقد الإسناد.

(٢٤) السابق.

الجدول رقم ١)(٢٥). وحين تختلف أسانيدُ حديثٍ بعينه على هذا النحو دون أن يكون ثمة عِلَّةٌ واضحةٌ تُوجِبُ ترجيحَ أحدها على الآخر، فإن هذا الحديث قد يكون ضعيفًا(٢٦).

ولم يستند الأصيليُّ في تقييمه للحديث على صحَّة إسناده فحسب، وإنما عوَّل أيضًا على متنه. والحقُّ أن النقد المباشر استنادًا إلى المتن لم يكن أمرًا غريبًا في هذا العصر(٢٧). بل إن إنكار الأصيلي للحديث يُفْصِحُ عن كثيرٍ مما يتصل بمنهجه؛ فهذا الحديثُ -فيما يرى- يتعيَّن ردُّه لا لقيام البراهين على معارضته للقرآن أو غيره من صحاح الأحاديث، ولكن لتظاهر الأدلَّة على مناقضته لما رُوي من أخبار عن أعمال صحابة محمَّد [ﷺ] وخلفائه. ولم يكن الأصيليُّ يَعُدُّ تصحيحَ البخاريِّ للحديث وإدراجَهُ له في جامعه سببًا مُوجِبًا للقول بصحته.

تعزيز الأرثوذكسية المالكية وتحدي الظاهرية

إذا كان ابنُ بطَّال قد أثار الشكَّ في صحَّة الحديث، فقد رام إثبات ما ادعاه الأصيليُّ من أن الحديث يتعارض مع خبر الصحابي، متوسِّلًا في ذلك بالرجوع إلى المحدِّث البارز والفقيه الحنفي المرموق أبي جعفر الطحاوي (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٥م)، الذي أشار إلى خبرٍ من أخبار الصحابة يفيد أن عمر [بن الخطاب] أمر بجلد أحدهم مائةً على معصية لم تكن معدودةً من الحدود(٢٨).

---

(٢٥) تبعًا لابن حجر، كان جابر وأبو بردة كلاهما ينتميان إلى الأنصار؛ ولهذا فمن المحتمل أن يكون أحدهما هو ذلك الأنصاري الذي ورد ذِكْرُهُ في السند دون أن يُسَمَّى.

(٢٦) الشهرزوري، مقدمة علوم الحديث، ص٧١-٧٢.

(٢٧) لمناقشة أوسع لنقد المتن، انظر:

Jonathan A. C. Brown, "How We Know Early Ḥadīth Critics Did *Matn* Criticism and Why It's So Hard to Find" *Islamic Law and Society* 15 (2008): 143-84; idem, "The Rules of *Matn* Criticism: There Are No Rules," *Islamic Law and Society* 19, no. 4(2012): 356-96.

(٢٨) وهذا الخبر مرويٌّ عن ابن شهاب الزهري (ت ١٢٤هـ/ ٧٤١-٧٤٢م). ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ٨/ ٤٨٦. ولم يذكر ابنُ بطال عنوان الكتاب الذي اعتمد عليه من كتب الطحاوي، بيد أنه يمكن الوقوف على رأي الأخير في هذه المسألة في عدد من مؤلفاته، ومنها «شرح معاني الآثار».

ويؤيِّد هذا الخبرُ رأيَ الطحاوي؛ حيث قال: «لا يجوز اعتبارُ التعزير بالحدود؛ لأنهم لا يختلفون في أن التعزير موكولٌ إلى اجتهاد الإمام؛ فيُخَفَّفُ تارةً ويُشدَّد أخرى»[29]. وهكذا أضفى ابنُ بطَّال -مستشهدًا بأحد علماء الحنفية- على رأي مالكٍ المماثل تقريبًا لرأي الحنفية طابعَ الإجماع على نحوٍ يعكس مزيدًا من التقاطع بين مذاهب الفقه. زد على هذا أنه جعل ينتقل بالمباحثة إلى مسألة التخفيف والتشديد عوضًا عن بيان أقصى ما تُجيزُهُ الشريعةُ من الجَلْدِ تعزيرًا.

[٤٠] ثم انتقل ابنُ بطَّال إلى أحد علماء المذهب المالكي ممن ينتسبون إلى الجيل السابق في المشرق الإسلامي، ألَا وهو ابن القصَّار البغدادي (ت ٣٩٧-٣٩٨هـ/ ١٠٠٦-١٠٠٨م)، الذي ساق خبرًا آخر من أخبار الصحابة يحمل اتهامًا لأحد الكتَّاب [مَعْن بن زائدة] بأنه زوَّر كتابًا على عمر ونقش مثل خاتمه[30]. ولا ريب أن تزوير خاتم [الخليفة] جريمةٌ خطيرةٌ بيد أنها لم تكن معدودةً من جرائم الحدود. ومع ذلك، فقد روى ابنُ القصَّار أن الكاتب المذكور جُلِدَ بحضرة صحابة محمَّد [ﷺ] مائة، ثم جُلِدَ مائةً أخرى، ثم جُلِدَ مائةً أخرى. ويرى ابنُ القصَّار أن أحدًا من هؤلاء الصحابة لم ينكر ذلك؛ فثبت أن هناك إجماعًا على أن أقصى ما يُعَزَّر به [العاصي] موكولٌ إلى اجتهاد القاضي. زد على هذا أن الأساس المنطقي الذي ينهض عليه هذا الإجماعُ -فيما يرى ابنُ القصَّار- هو أن القضاة هم الأقدر على تحديد ما يغلب على ظنهم أنه عقوبةٌ رادعةٌ؛ إذ كان في الناس مَنْ يردعه الكلامُ، وفيهم مَنْ لا يردعه مائةُ سوطٍ[31]. وعلى هذا النحو، لم يوسِّع ابنُ القصار نطاقَ السُّلطة التي يتمتَّع بها القاضي في اختيار عدد الأسواط [في التعزير] فحسب، ولكنه ألمح أيضًا إلى أنواع العقوبات الأخرى الملائمة، اللفظية دون البدنية.

وقد توصَّل المهلب إلى رأيٍ يوشك أن يكون متطابقًا مع رأي ابن القصار، إلَّا أنه سعى جاهدًا إلى تسويغه استنادًا إلى سُنَّة النبي [ﷺ] لا إلى الأخبار المأثورة عن

---

(٢٩) السابق.

(٣٠) السابق ٨/ ٤٨٦، ٤٨٧. وقد أثار ابنُ الملقِّن الشكَّ فيما إذا كان المقصود هو عمر بن الخطاب، الخليفة الثاني، أم غيره [أي: عمر بن عبد العزيز].

(٣١) السابق ٨/ ٤٨٧.

الصحابة الأوائل، كما فعل ابنُ القصار والطحاوي والأصيلي. وكان المهلبُ في وضع فريد يُتِيحُ له ذلك؛ من خلال تفسير الأحاديث الثلاثة المتعلِّقة بالجلد عشرًا من حيث صلتها بغيرها من الأحاديث التي أدرجها البخاريُّ في الباب نفسِه.

فقد ورد في أول حديث يلي الأحاديث الثلاثة التي ضمَّنها البخاريُّ ترجمتَهُ للباب أن «النبي ﷺ نهى عن الوصال، فقال له رجلٌ من المسلمين: فإنك يا رسول الله تواصل، قال رسول الله: أيكم مثلي؟! إني أبيتُ يُطْعِمُني ربي ويسقيني. فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال، واصل بهم يومًا ثم يومًا، ثم رأوا الهلال فقال: لو تأخَّر لزدتُكم، كالمنكِّل لهم حين أبوا»[٣٢]. وأما الحديث الثاني في الباب، ففيه [عن ابن عمر] «أنهم كانوا يُضْرَبُونَ على عهد رسول الله إذا اشتروا طعامًا جزافًا أن يبيعوه في مكانهم حتى يؤوه إلى رحالهم». وفي الحديث الأخير [عن عائشة قالت:] «ما انتقم رسولُ الله لنفسه في شيء يُؤتَى إليه حتى تُنْتَهَكَ حرمةٌ من حرمات الله، فينتقم لله»[٣٣].

والحقُّ أن الصلة بين حديث الجلد عشرًا وثلاثة الأحاديث التي أعقبته في الباب نفسِه لا يمكن تبيُّنُها تبيُّنًا يسيرًا، بيد أن المهلب وُفِّقَ إلى استنباط شيء من العلاقة بينهما وطفق يشرح فائدتَها للفقهاء؛ حيث قال:

«ألا ترى أن النبي ﷺ زاد المواصلين في النَّكَال، كذلك يجوز للإمام أن يزيد فيه على حسب اجتهاده، [٤١] وكذلك ضرب المتبايعين للطعام، وانتقامُهُ عليه السلام لحرمات الله لم يكن محدودًا، فيجب أن يضرب كلَّ واحدٍ منهم على حسب عصيانه للسُّنة، ومعاندته أكثر مما يضرب الجاهل، ولو كان في شيء من ذلك حدٌّ لنُقِل ولم يجز خلافه»[٣٤].

ويؤكد المهلبُ من خلال قراءة الأحاديث السِّتة معًا أن سُنَّة النبي [ﷺ]، دون أخبار الصحابة، هي التي تُبرِّرُ لماذا يتعيَّن على القاضي معاقبةُ كل عاصٍ على قدر معصيته/ أو معصيتها غير الحديَّة دون قيود. وليست هذه الطريقةُ في التأديب جائزةً

(٣٢) السابق ٨/ ٤٨٤.

(٣٣) السابق ٨/ ٤٨٥.

(٣٤) السابق ٨/ ٤٨٧.

فحسب، ولكنها واجبةٌ أيضًا (حيث قال: فيجب). زد على هذا أن المهلب استخدم عند التماس الصلة بين حديث «الجلد عشرًا» و«حديث مواصلة الصيام» سُنَّةَ النبي [ﷺ]؛ لتسويغ سلطة الفقهاء لا في اختيار عدد الأسواط فحسب، ولكن في تحديد نوع العقوبة نفسها التي ينبغي أن تتناسب مع المعصية على أحسن وجوه المناسبة. وإذا كان ابنُ القصَّار قد ارتأى -بغير الاستناد إلى دليلٍ نصيٍّ- أن الوعظ بالكلام -بالإضافة إلى الجلد- يمكن أن يكون رادعًا عن المعاصي، فإن المهلب وقف على الدليل فيما ورد بالباب ذاته، وهو أن النبي [ﷺ] نفسه كان يعتبر منع العصاة من الطعام والشراب دون الجلد عقوبةً. وقد استند ابنُ حجر بعد ذلك إلى هذا الرأي؛ بغيةَ تأكيد أن الحديث دلَّ على جواز المعاقبة بالتجويع[٣٥].

ولئن لم يُشِر المهلبُ صراحةً إلى مرجعية البخاري من حيث كونه مصنِّف كتاب «الجامع الصحيح»، فقد أسبغ على حديث «الجلد عشرًا» معنى لم يتمكَّن الفقهاءُ السابقون من الوقوف عليه عند شرحهم للحديث في أنواع الكتابات الفقهية الأخرى. فحين توفَّر المهلبُ على قراءة جميع الأحاديث الواردة في الباب بحسبانها [أدلةً نصيةً] تُسَلِّطُ الضوء بشكل متبادل على مسألة التعزير، انحاز إلى الفكرة القائلة بأن «صحيح البخاري» كان مرجعًا موثوقًا من مراجع السُّنة، وإن عارض في الوقت نفسِه المعنى الظاهر للأحاديث الثلاثة المتعلِّقة بالجلد عشرًا، وهي الأحاديث التي صحَّحها البخاريُّ؛ فاستخدم بذلك «صحيح البخاري» لتأكيد الأرثوذكسية المالكية الراسخة.

وإذا كانت أخبارُ الصحابيِّ قد أثبتت رأي المالكية بغير صعوبة تُذْكَر، فإن الأحاديث النبوية الواردة في «صحيح البخاري» كانت تستوجب درجةً أكبرَ من المرونة أو قدرًا أوفر من الجهد التفسيري ابتغاء الوصول إلى النتيجة نفسِها؛ ففي حديث «مواصلة الصوم»، لم يتناول المهلَّب حقيقة أن النبي [ﷺ] لم يوقِّع العقوبة قطُّ في واقع الأمر، وإنما اكتفى فيما رُوِيَ عنه بأن نظر إليها بعين الاعتبار. وكذلك

---

(٣٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٢/ ١٧٩، (كتاب: الحدود، باب: كم التعزير والأدب؟).

[يشير المؤلف إلى قول ابن حجر: «نعم يُسْتَفَادُ منه (أي: من الحديث) جوازُ التعزير بالتجويع ونحوه من الأمور المعنوية». (المترجم)].

فقد غضَّ المهلبُ الطَّرْفَ عن حقيقة أن ضرب مَنْ كانوا يشترون الطعامَ جُزَافًا وانتقام النبي [ﷺ] إذا انتُهِكَت حرمةٌ من حرمات الله [٤٢] لم تكن مطلقةً بالضرورة، فهي لا تعدو أن تكون عقوبةً غيرَ منصوص عليها. وأخيرًا، إذا كان المهلبُ قد استحدث فكرةَ أن القضاة يتعيَّن عليهم معاقبةُ العاصي المتعمّد بقدرٍ أكبرَ من الشدَّة التي يُعَاقَبُ بها الجاهلُ أو الجاهلةُ بالمعصية التي يقارفها/ تقارفها، فليس من الواضح تمام الوضوح من أين خَلُصَ إلى هذه النتيجة في الحديث المشار إليه آنفًا.

وفي ظل التحولات التي طرأت على البيئة الفكرية في الأندلس، والانتقادات التي تعرَّض لها المالكيةُ من جانب فقهاء الظاهرية، وأسلافهم وذلك الجيل الناشئ من المحدِّثين الأندلسيين، جعل الشُّراحُ من أمثال المهلب يلتمسون صِحَاحَ الأحاديث؛ بغية تعزيز الأرثوذكسية المالكية. وإذا كان الأصيليُّ وغيرُهُ من علماء المالكية المبرِّزين لا يعتقدون وجوب استناد رأي المالكية إلى مرجعية النبي [ﷺ]، فقد كان المهلبُ يعتقد وجوب ذلك، ويشير الجهدُ الذي بذله في ربط رأي المالكية بالحديث إلى الطابع المُلِحِّ لهذه المهمَّة وصعوبتها. زد على هذا أن استحسان المهلب ترتيب البخاري لتعزيز رأي المالكية يُوحِي بأن «صحيح البخاري» كان يمثِّل للمالكية أداةً فقهيةً متفردةً فضلًا عن كونه مقياسًا للحديث. على أنه إذا تقبَّل أحدٌ حديث الجلد عشرًا بوصفه مصدرًا فقهيًّا، فلماذا لا يدع التعليلات التفسيرية المُجْهِدة ويأخذ بالمعنى الظاهر للحديث؟ هذا هو الاعتراض الذي طرحه ابنُ حزم في الجيل التالي من علماء الأندلس.

إذا كان ابنُ بطَّال والمهلب قد استخدما «صحيح البخاري» لتخويل قضاة المالكية سلطةً قضائيةً أكبر في قضايا التعزير، فإن ابن حزم ساق حديث الجلد عشرًا الذي صحَّحه البخاريُّ لتضييق هذه السُّلطة في كتابه «طوق الحمامة». ولم يكن هذا الكتابُ شرحًا [من شروح الحديث]، وإنما كان رسالةً موجزةً، بيد أنه من المفيد -مع ذلك- أن نعرض لها؛ لثلاثة أسباب مهمة؛ أولها: أن آراء ابن حزم التي تناول فيها مسألة التعزير تمَّ دمجُها بعد ذلك في تقليد الشروح الخاصة بصحيح البخاري بين شُرَّاح العصر المملوكي. وثانيها: أن مناقشة ابن حزم [لهذه المسألة]

فـي كتابـه «طـوق الحمامة» توضِّـح كيف انتشـرت الأحاديثُ الـواردةُ في «صحيح البخـاري» وكيـف تـمَّ تلقيها فـي الخطابـات الفقهيـة والنصية الأخـرى خلال هذا العصر في الأندلس. وثالثُها: أن المنهج الظاهري الذي اتبعه ابنُ حزم يُبْرِزُ الطرائق المختلفة التي اتبعها الشُّـرَّاحُ المالكيةُ؛ إذ يوضِّح كيف يمكن أن يقرأ المحدِّثُ في البيئة الأندلسية حديث الجلد عشرًا لمعارضة مكانة المالكية وليس تعزيزها.

فمـن المشـكلات التي تتعلَّق برأي المالكيـة -تَبَعًا لابن حزم- أن لديهم تعريفًا أوسـع للحَدِّ؛ ومن ثَمَّ فإنهم يتوسـعون في إدراج المعاصي ضمن الجرائم الكبرى [الحَدِّيَّـة]. ويـرى ابنُ حزم أن الأُمَّة لـم تُجْمِعْ إلَّا على أربعة ذنوب [كبائر] لا يَحِلُّ دمُ امرئٍ مسلم إلَّا إذا قارف أحدَهَا؛ وهي: الرِّدَّةُ، والقتل العمد، والزنا، والحرابة[٣٦]. وأمـا فيمـا عدا ذلك، فإنه «لا يجـب القتلُ على أحدٍ [من ولد آدم]»[٣٧]. [٤٣] وقد أنكر ابنُ حزم طريقةَ أولئك العلماء الذين وسـعوا سـلطة الحُكَّام في القتل [حدًّا أو تعزيرًا] من خلال تصنيفهم طائفةً من الأفعال الأخرى بحسبانها من الكبائر.

وكان فعلُ قوم لوط من الشواهد الرئيسة لأنواع الذنوب التي ألمح ابنُ حزم إلى أنها صُنِّفت على أنها ذنوبٌ حَدِّيَّة[٣٨]. وقد ناقش ابنُ حزم خبريْن وردا عن الخليفة الأول أبـي بكـر، يفيد أولُهما أنه ضرب رجلًا ضـمَّ صبيًّا حتى أَمْنَى ضربًا أفضى إلى موته، وأفاد الآخرُ: أنه أحرق رجلًا بالنار؛ [لأنه يُؤْتَى في دبره كما تُؤْتَى المرأة][٣٩]. وأهمُّ من ذلك أن ابن حزم قد أخذه الذهولُ مما رُوِيَ عن مالك أنه لم يُنْكِر على أمير من الأمراء ضرب رجلًا حتى مات لمجرد أنه قبَّل رجلًا آخر[٤٠]. وربما يُغْرِينا ذلك -كمـا ألمـح البعـضُ- إلـى الاعتقاد بأن ابـن حـزم كان مدفوعًا إلى حدٍّ مـا بتجربته

---

(٣٦) أبو محمد بن حزم، طوق الحمامة، دمشق: مكتبة عرفة، ١٩٨١م، ص١٣٦.

(٣٧) السابق.

(٣٨) ابن الملقن، التوضيح، ٣١/ ٢٧٩، (كتاب: الرجم، باب: كم التعزير والأدب؟).

(٣٩) ابن حزم، طوق الحمامة، ص١٣٨-١٣٩. وذلك على الرغم من الحقيقة التي دلَّ عليها الحديث النبوي المشهور: «لا يعذب بالنار إلا رب النار»؛ انظر:

Christian Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 67-69.

(٤٠) ابن حزم، طوق الحمامة، ص١٣٨.

الخاصة في الجنوح إلى المثلية الجنسية، وهي التجربة التي وثَّقها هو نفسه في كتابه «طوق الحمامة»(٤١). والراجحُ أن ابن حزم كان مسوقًا بمنهجه الظاهري في الفقه، وهو المنهجُ الذي قدَّم تعريفًا ضيِّقًا للحدود. ولئن كان ابنُ حزم قد نظر إلى فعل قوم لوط بوصفه فاحشةً منكرةً، فإنه آثر تصنيف هذا الفعل بحسبانه معصيةً غير حَدِّية لا تستحقُّ إلَّا عقوبةً مخففةً؛ بالنظر إلى عدم وجود نصٍّ قاطعٍ في المسألة(٤٢).

ولمَّا كان قضاةُ المالكية يتمتعون بسلطة تقديرية واسعة في تخفيف التعزير أو تشديده، فإن مجرد تصنيف عمل قوم لوط بحسبانه معصيةً غير حديَّة لم يَغُلّ أيديهم عن المعاقبة عليها بالقتل. وهكذا، مضى ابنُ حزم بعيدًا بقصر التعزير على «عشر جلدات»؛ تأسيسًا على الحديث الثالث المشار إليه آنفًا (انظر: الجدول رقم ١). وربما كان في إيراده حديثًا صحَّحه البخاريُّ ما يشير إلى المنزلة الرفيعة التي حَظِيَ بها البخاريُّ بين مَنْ حاورهم ابن حزم. على أن إسناد الحديث الذي آثر ابنُ حزم التعويل عليه يوضح أيضًا أنه كان على بصيرة بالانتقادات المتعلِّقة بإسنادي الحديثَيْن الأولَيْن؛ ذلك أن الإسناد الأول -كما تبيَّن لنا فيما تقدَّم- كان عُرضةً لانتقادات الأصيلي وغيره لما كان ينطوي عليه من تناقض أو اضطراب، وأما الحديث الثاني فقد اشتمل إ٣سنادُهُ على راوٍ مجهول (انظر: الجدول رقم ١). ومن خلال التعويل على الحديث الثالث، كان ابنُ حزم يعتمد على مصدر بلغ من الموثوقية ما يتيح له مواجهة الخصوم الذين قد ينكرون صحَّة الحديث. زد على هذا أنه لاحظ أن هذا الرأي كان مما قال به الشافعيُّ، مؤسِّس المذهب الذي انتمى إليه ابنُ حزم مدةً من حياته(٤٣). ولئن لم يكن هذا الرأيُ هو رأي مذهبه الفقهي

---

(٤١) للوقوف على نقد أوسع لهذا الرأي، انظر:

Camilla Adang, "Ibn Ḥazm on Homosexuality: A Case-Study of Ẓāhirī Legal Methodology," *Al-Qanṭara* 24, no. 1 (2003): 5-31. Adang engages Louis Crompton, who has since tempered his position. See Louis Crompton, *Homosexuality and Civilization* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 166.

(٤٢) انظر: أبو محمد بن حزم، المحلى، ١١ مجلدًا، دمشق: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٣٣-١٩٣٤م، ١١/ ٣٨٠.

(٤٣) انظر: أبو محمد بن حزم، طوق الحمامة، ص١٣٨. ومما تجدر ملاحظتُهُ أن ابن حزم في كتابه =

[أي: المذهب الشافعي]، فإن الإحالة إلى رأي الشافعي ربما أومأت إلى خصومه الذين لم يكن يجادلهم خارج نطاق التقليد الحي المتراكم للفقه.

* * *

[٤٤] يعكسُ الجدلُ الشاجرُ بين شروح الحديث المبكِّرة في الأندلس والمغرب حول حديث «الجلد عشرًا» عددًا من الاتجاهات السائدة بين الشُّراح الأندلسيين الأوائل. أولًا: أفرد ابنُ بطال الشطرَ الأكبرَ من شرحه لمناقشة الآراء الفقهية السابقة المتصلة بهذا الحديث. وإذا كان هذا السِّجلُ المتراكمُ من التفسيرات قد يبدو كأنه قائمةٌ من الآراءِ التي تم تحصيلُها وروايتُها على نحو سلبي، فإن القراءة المتأنِّية تبيِّن كيف يمكن أيضًا تنظيم تاريخ تلقي الحديث تنظيمًا بارعًا من أجل بناء سردية عن تفسيره الصحيح، وتعزيز سلطة المؤسسة التي ينتمي إليها. ولئن كان ابنُ بطَّال قد وُفِّق إلى ترتيب هذه الطبقات من الآراء السابقة وفقًا لعدد من المعايير؛ كالتخصُّص والموضوع والإقليم والترتيب الأبجدي، فقد أعاد بوجه عام ترتيب طبقات الآراء العلمية للمسلمين من الأقدم إلى الأحدث، وفي هذا الإطار نراه يبدأ بذكر الآراء المخالفة لرأي المالكية ثم ينتقل إلى تلك التي تؤيِّده.

والحقُّ أنني أَعُدُّ هذا الترتيب الكرونولوجي [الزمني] والمعياري سمةً فارقةً في فنِّ الشرح لم تقع اتفاقًا وإنما جاءت عن قَصْدٍ، وقد سمَّيْتُها بـ«التاريخ التفسيري»(٤٤). وعلى هذا النحو، كان الاستمرارُ في ترتيب الآراء العلمية السابقة

= الفقهي «المحلى» عوّل على دليلٍ نصيٍّ مختلف، وربطه برأي الحنفية، انظر: المحلى ١١/ ٣٨٣. وراجع أيضًا:

Adang, "Ibn Ḥazm on Homosexuality,"18.

(٤٤) وقد سمَّاه غادامير (Gadamer) «التاريخ الفعَّال» (*Wirkungsgeschichte*)، في حين سمَّاه هانز روبرت ياوس (Jauss) «تاريخ التلقي» (*Rezeptionsgeschichte*). انظر:

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* trans. W. Glen-Doepel, 2nd, rev. ed. (New York: Continuum, 2004), 299-300; Hans Jauss, "Literary History As a Challenge to Literary Theory," *New Literary History* 2 (1970): 7-37.

وللوقوف على مناقشة أكثر تفصيلًا لهذه المصطلحات، راجع:

Robert Evans, *Reception History, Tradition and Biblical Interpretation: Gadamer and Jauss* (London: Bloomsbury, 2014), xvii-xviii, 1-19.

التي نمت وازدهرت عبر الزمن وفي إعادة ترتيبها من أنجع الوسائل في بناء الشروح وتفكيكها. ويمكن القولُ بعبارة أخرى: إن شروح الحديث كانت تنطوي على كثيرٍ مما يمكن تقديمُهُ حول التاريخ التفسيري للحديث، أو ربما أكثر مما ساقته بشأن الحديث الذي تناولته بالشرح.

وكان ابنُ بطَّال إذا تناول شيئًا مما يتصل بتراجم رُواة الحديث لا يتناولها إلَّا بصورة ثانوية، كما أنه لم يتوقف مليًّا أمام السياق التاريخي الأوسع الذي وقعت فيه روايةُ الحديثِ، ولا أمعن النظر في مسائل اللغة والنحو والبلاغة. ولم يُقَسِّم ابنُ بطال شرحَهُ وفقًا للتخصُّص المعرفي (الرواة، البلاغة، النحو، الفقه، الفوائد)، على نحو ما سنلاحظ عند الحديث عن صنيع بعض الشُّرَّاح المتأخرين خلال العصر المملوكي. وبينما لم يُقَدِّم ابنُ بطَّال أيَّ مناقشة مباشرة أو مطردة للإطار الذي استحدثه البخاريُّ، فإن شيخه المهلَّب اعتمد بذكاءٍ على الترتيب الذي اتبعه البخاريُّ لتعزيز حُجَّتِهِ[٤٥].

وإذا كان ابنُ بطَّال لم يناقش على نحو مطرد صحةَ الأسانيد، فقد كان ثمة اهتمامٌ متزايدٌ -منذ عصر الأصيلي إلى عصر الجياني- بالإسناد بوصفه عنصرًا في تفسير الحديث والعمل به. وكذلك شهد العصرُ الممتدُّ بين زمن ابن القصَّار وزمن المهلب تحولًا دفع الفقهاء إلى اتخاذ آرائهم في الحديث دون خبر الصحابي أساسًا للآراء الفقهية المالكية. وكان هذا التحولُ وثيقَ الصلةِ باهتمام أوسع بتحقيق الأسانيد [٤٥] المتعلِّقة بتطور التصوف في الأندلس ودراستها، وهو الاهتمام الذي استمرَّ نموُّهُ حتى بعد سقوط الخلافة الأموية في الغرب [الإسلامي].

على أن تفسير المهلَّب لحديث «الجلد عشرًا» -شأن تلك البلبلة التي تسبَّب فيها تفسيرُ الباجي للحديث الذي زعم فيه أن محمدًا [ﷺ] «كتب»- يوضِّحُ كيف اضطرَّ أحدُ فقهاء المالكية لابتداع أسلوب مبتكر لتسويغ الأرثوذكسية التي ينطلق منها في الكتابة. وعلى هذا النحو، فإنِ الحديث نفسه الذي رأى ابنُ حزم أنه ضيَّق

---

(٤٥) ويتسق ذلك مع النتائج التي خلصت إليها توكاتلي (Tokatly) في:
"Early Commentaries on al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*," 219-22.

نطاق السُّلْطة القضائية في إجازة التشديد في التعزير، اتخذه المهلبُ أداةً لتسويغ السلطة القضائية المطلقة للقضاة في تقدير هذه العقوبة.

ولا يعني ذلك أن حديث الجلد عشرًا كان يعني ما أراد الشُّراحُ له من معانٍ. وإنما كان يتعيَّن على كلٍّ من المهلب وابن حزم -خلافًا لذلك- بلورةُ حُجَجِهما في إطار القيود الفكرية والاجتماعية المحددة لعصرهما. وإذا كانت مقاربةُ ابن حزم تتسقُ تمامَ الاتساق مع المعنى الظاهر للحديث، فقد كان دمجُهُا في المؤسسات المنظِّمة للشأن الفقهي فكرًا وممارسةً يُعَدُّ خروجًا على الموقف المالكي المسلَّم به. وأما المهلب فكان -خلافًا لابن حزم- يعمل داخل إطار الأرثوذكسية الفقهية المالكية لتخصيص مساحة أكبر للحديث [بوصفه أحدَ مصادر الشرع المعتبرة] داخل المنطق التفسيري للمالكية.

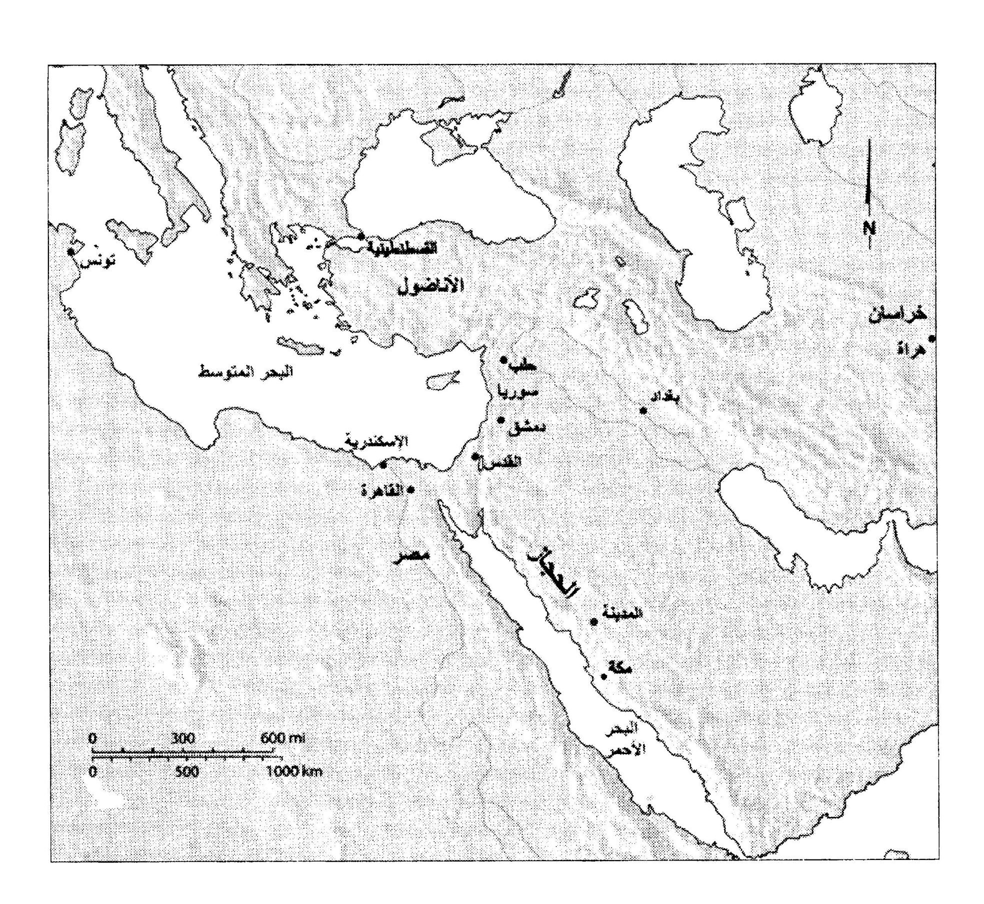
وبعدُ، فلم يكن المقصودُ من هذا الفصل وسابقه أن يكونا دراسةً مستوعبةً لشرح الحديث في الأندلس، وإنما أُرِيد له أن يكون مدخلًا إلى طائفة من الموضوعات وثيقة الصلة بفهم ديناميات الممارسة الاجتماعية لشرح الحديث في الأندلس. وقد تبيَّن لنا كيف تبلور شرحُ الحديث من خلال المجالس الحيَّة والوسائط المكتوبة على حدٍّ سواء، ورأينا في كلٍّ من شروح الحديث المكتوبة والشفوية تطوُّر بعض الطرائق التفسيرية التي يمكن أن تحافظ على الأرثوذكسيات الفقهية والكلامية، أو تقلبها رأسًا على عقب، أو تسعى إلى القيام بحركة مزدوجة من شأنها إجبارُ الأرثوذكسية على التغيُّر الداخلي. وقد اشتملت هذه الطرائقُ التفسيريةُ على تقييم صحَّة المصادر، وتحديد مراتب بعضها أو إعادة تحديدها بحيث تُقدَّم على غيرها؛ كتقديم القرآن على الحديث، وتقديم الحديث الصحيح على الضعيف، وتقديم الحديث النبوي على خبر الصحابي أو الآراء الفقهية التي تُعْزَى إلى بعض الفقهاء من مؤسِّسي المذاهب. زد على هذا أن القراءة التي تؤيِّدُ المعنى الظاهر للحديث أو تعارضه، والقراءة التي تراعي سياق الأحاديث الأخرى التي ساقها البخاريُّ أو تغض الطَّرْفَ عنه- كانت تمثل استراتيجياتٍ أخرى ساعدت الشُّرَّاح على حسم المباحثات التي امتدَّت عبر الماضي القريب والبعيد وشملت الأقاليم القريبة والقاصية في العالم الإسلامي.

صفـوةُ القـول أننا لاحظنا في الفصلَيْن السـابقَيْن كيف تصارع الشُّـرَّاحُ الأوائلُ على المكاسب الاجتماعية والمادية، والمتمثِّلة في حماية أسباب معاشهم (أو حتى صـون حيواتهـم)، أو المحافظـة علـى سـلطة المؤسسـات الفقهيـة والكلاميـة أو معارضتها في عصر مضطرب. [٤٦] وقد رأينا كذلك كيف ناضلوا من أجل التضلُّع من موروث شـرح الحديث؛ كتفسـير الحديث على نحوٍ من شـأنه أن يُنشـئ علاقةً أصيلـةً بسُـنَّةِ النبـي [ﷺ]. وإذا كان هذا الهدفُ التفسـيريُّ -إذا تحقق- سـيزيد بلا ريبٍ هيبة الشُّرَّاح ويعزز مكانتهم الاجتماعية، فإنه لا يمكن اختزالُهُ في تحليلنا إلى مجـرَّد المنافسـة علـى رأس المـال الاجتماعـي، وإلَّا فإننـا نكـون بذلك قـد أغفلنا القواعـدَ والمعاييـرَ الأساسـية للإتقـان، التـي زعـم الشُّـرَّاحُ أنفسُـهم أنها هـي التي تُحَرِّكُهم في ممارساتهم.

ولا ريب أن هذه النُّظُم التأسيسـية المشـتركة للمكاسب المادية ووجوه البراعة التفسـيرية قـد تقاطعت وتعارضـت على نحوٍ مُثمر. وقد تبلـورت المباحثاتُ حول الحديـث مـن خلال السـياق التاريخي للشُّـرَّاح وتأهيلهـم بقدر ما تبلـورت بفضل القواعد التي كانت تأسيسـيةً في تقليد الشـرح وشـكَّلت هذا التقليد. وسـوف نرجع فيمـا نسـتقبل من فصولٍ إلى دراسـة الحالة هـذه وغيرها، حين نتنـاول الكيفية التي نقَّحَتْ من خلالها مجتمعاتُ القراءة هذا التقليدَ الحيَّ للشـرح وفصَّلت القول فيه، في مصر والشام خلال العصور الوسطى، والهند في العصر الحديث.

الباب الثاني

مصرُ والشام في ظلال الحُكْم المملوكي



(الخريطة رقم ٢)

مصر والشام (حوالي القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي)

[٤٩] الفصل الثالث
من أجل السلاطين والطلاب والعلماء

«ليست القراءةُ عملًا تجريديًّا، ولكنها عملٌ تجسيديٌّ»

إيفان إيليتش (Ivan Illich)

حين انتقل المركزُ الاجتماعيُّ والثقافيُّ لدراسة الحديث من جنوب الأندلس وآسيا الوسطى إلى القاهرة ومُدُن الشام خلال العصر المملوكي، لاحظ المؤرِّخ الشهير ابنُ خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) أنَّ المحاولات الأولى لشرح «صحيح البخاري» في الأندلس قد اعتراها القصورُ؛ حيث كان أولئك الشُّرَّاحُ الأوائلُ يفتقرون -من وجهة نظره- إلى المعرفة اللازمة بسلاسل الإسناد، وتراجم الرُّواة، كما كانوا يجهلون المغزى الكامل الذي تنطوي عليه العناوينُ الغريبةُ التي اتخذها البخاريُّ لأبواب كتابه(*). وبعد أن فصَّل ابنُ خلدون القول في كثيرٍ من الواجبات التي يتعيَّن أن يضطلع بها مَنْ يتشوَّف إلى شرح «صحيح البخاري»، قال: «ومَنْ شَرَحَهُ [أي: صحيح البخاري]، ولم يستوفِ هذا فيه، فلم يُوفِّ حقَّ الشرح؛ [كابن بطَّال، وابن المهلَّب، وابن التين ونحوهم]. ولقد سمعتُ كثيرًا من شيوخنا، رحمهم الله، يقولون: شرحُ كتاب البخاري دَيْنٌ على الأمة، يعنون: أن أحدًا من علماء الأمة لم يُوفِّ ما يجب له من الشرح بذلك الاعتبار»(١).

(*) يقصد المؤلِّف تراجم أبواب البخاري. ولعل من المناسب أن نورد عبارة ابن خلدون بنصِّها؛ حيث قال: «فأما البخاري، وهو أعلاها رتبةً، فاستصعب الناسُ شرحَهُ، واستغلقوا منحاه؛ من أجل ما يُحتاج إليه من معرفة الطرق المتعدِّدة، ورجالها من أهل الحجاز والشام والعراق، ومعرفة أحوالهم واختلاف الناس فيهم، وكذلك يُحتاج إلى إمعان النظر في التفقه في تراجمه؛ لأنه يترجم الترجمة ويُورد فيها الحديثَ بسند أو طريق، ثم يترجم أخرى، ويُورد فيها ذلك الحديثَ بعينه؛ لِما تضمَّنه من المعنى الذي ترجم به الباب، وكذلك في ترجمة وترجمة إلى أن يتكرَّر الحديث في أبواب كثيرة بحسب معانيه واختلافها». انظر: ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: إبراهيم شبوح، تونس: القيروان للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ٢/ ٢٠٢-٢٠٣. (المترجم)

(١) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١م، ص٥٦٠؛ وراجع أيضًا:=

ومن الحق أن علماء العصر المملوكي واجهوا هذا التحدي الذي فرضه عليهم هذا الدَّيْنُ [الذي أومأ إليه ابنُ خلدون]، وحاولوا أداءَهُ أضعافًا كثيرةً. بيد أن تفسير [أحاديث البخاري]، شأن تلك التفاسير التي عرفتها الأندلسُ، لم يكن مجرَّد نشاطٍ نظريٍّ أو فرديٍّ، يتوفَّر فيه الشارحُ مُنْفَرِدًا على مواجهة نصٍّ أُشْرِبَ طابعَ التقديس، فيفسِّر معانيَهُ الغامضةَ. ولكن ممارسة شرح الحديث في البيئة المملوكية، على نحو ما سأحاول إعادةَ بنائه في الباب الثاني من هذا الكتاب، كانت -علاوةً على ما تقدَّم- جزءًا لا يتجزَّأ من سياقٍ دينيٍّ مجتمعيٍّ تنافسيٍّ [٥٠] وَسَمَ ثقافة المخطوطات والمجالس العلمية(*) التي كانت فيها المكاسبُ الاجتماعية والمادية -فضلًا عن تحقيق الإتقان التفسيري- على المحك بالنسبة إلى مجتمعات القُرَّاء المحلية والعالمية.

ومن دراسات الحالة التي سوف أُعنى بالتركيز عليها؛ بغية استجلاء هذا الموضوع الأوسع نطاقًا المتصل بالممارسة الاجتماعية لشرح الحديث خلال الحقبة المملوكية، تصنيفُ ابن حجر العسقلاني لكتابه «فتح الباري»، الذي يتألَّف من عدَّة مجلدات، وهو الكتابُ الذي وصفه نورمان كالدر (Norman Calder) بأنه «عملٌ علميٌّ رائعٌ، وأعظمُ مُنْجَزٍ في حقل الخطاب التفسيري»(٢). وقد استغرق تأليفُ هذا الشَّرح الذي صنَّفه ابنُ حجر -شأن كثير غيره من الشروح- ربع قرن من الزمان؛ حيث جعل يُضِيفُ إلى كتابه على نحوٍ تسلسليٍّ بعض الزيادات في حضور الطلاب الذين أسهموا في نَسْخ الكتاب. وكانَ -كغيره من شُرَّاح عصره- على عِلْمٍ برعاته المحليين والعالميين، حتى إنه سمَّاهم في بعض الأحيان، وأثنى عليهم في متن الشرح نفسه. وأخيرًا، كان ابنُ حجر -ككثير من الشُّرَّاح- على دراية تامَّة بمنافسيه، الذين تنازع معهم أمرَ المكاسب الاجتماعية والمادية، والذين اشتجر الجدلُ بينه وبينهم حول المعايير الدينية والقواعد التفسيرية(٣).

= Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah,* trans. Franz Rosenthal, 3 vols. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967), 2:457-59.

(*) حرفيًا: العروض الحيَّة (live performances). (المترجم)

(2) Calder, *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*, 115.

(٣) لمَّا كان العصرُ المملوكيُّ قد شهد انتشار «ثقافة التأليف وممارسات القراءة»، وهو الأمر =

الشرح المتوسط الذي وضعه ابنُ حجر لطلاب العلم

كان الطلابُ -ولا بُدَّ- يتشوَّفون إلى معرفة كثيرٍ من جوانب الحديث؛ ولهذا فقد تعيَّن على مَنْ يتصدَّون لشرحه أن يثبتوا جدارتَهم ورسوخَ أقدامهم في جملةٍ من فنون العِلْم؛ كعلوم الحديث، والفقه، والكلام، والتصوف، وعلم اللغة، والبلاغة، والنحو، والتاريخ، وغيرها كثير. ومن هنا، فإن علماء العصر المملوكي ما كانوا يُقْدِمُون على شرح أحد المصنَّفات الحديثية الكبرى إلَّا في الشطر الأخير من حياتهم، بعد أن يكونوا قد طوَّفوا خارج بلادهم طلبًا للعلم، وحصَّلوا عددًا كبيرًا من الإجازات، وكتبوا باستفاضة في مجالاتٍ موصولة السبب بعلم الحديث، واشتغلوا قضاةً أو مستشارين مرموقين، أو عُرِضَتْ عليهم هذه الوظائفُ لشغلها[4]. ولم يكن ابنُ حجر بِدْعًا من ذلك؛ فقد شرع

= الذي تيسَّر بفضل نمو مؤسسات التعليم في دمشق والقاهرة نموًّا هائلًا، فإن بوسعنا إعادةَ بناء سردية مستوعبة لمنزلة ثقافة المخطوطات والمجالس التي انتظمتها عمليةُ تأليف الشروح خلال الحقبة المملوكية. من أجل دراسة مفصلة لهذه الظاهرة، انظر: (Hirschler, *Written word*, 3).

زد على هذا أن شهرة كتاب «فتح الباري» لابن حجر، على وجه الخصوص، حملت كُتَّاب التراجم المتأخرين، كشمس الدين السخاوي (ت ٩٠٢هـ/ ١٤٩٧م)، أوثق تلاميذ ابن حجر صلةً به، على الاحتفاظ ببعض الأخبار المتعلِّقة بعملية تأليف هذا الشرح، على نحو أكثر تفصيلًا مما استقام للشروح السابقة على «صحيح البخاري». وقد اعتمد السخاويُّ في ذلك اعتمادًا كبيرًا على ما أورده ابنُ حجر من أخبار اتخذت طابع السيرة الذاتية، وصوَّر فيها عملية تأليفه لهذا الشرح، وذلك في المقدمة التي صدَّر بها كتابَهُ الموسوم بـ«انتقاض الاعتراض»، الذي صنَّفه بعد فراغه من تأليف «فتح الباري». ولم تكن هذه الفقرةُ المتعلِّقة بالسيرة الذاتية تخلو من دافعٍ خفيّ؛ حيث كان ابن حجر يروم إثبات أن بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م) -منافسه الذي وضع بالتزامن مع شرح ابن حجر شرحًا آخر على «صحيح البخاري» في القاهرة- قد «نقل من كتاب فتح الباري إلى شرحه، دون أن ينسبه إلى صاحبه». وربما لا يسعنا أن نستنبط شيئًا من مقدمة «انتقاض الاعتراض» استنادًا إلى روايات ابن حجر والسخاوي وحدها؛ بسبب الدوافع السجالية التي تقف وراء هذه المقدمة، وسوف أحاول -ما أمكن- التعويل على بعض المصادر الأخرى؛ كالحوليات، وكتب التراجم، ومقدمات المؤلِّفين، وأدلة المخطوطات.

(٤) كان شرح عالم الشام، محيي الدين أبي زكريا النووي، على «صحيح البخاري» بمقدمته المهمَّة من آخر مؤلفاته التي صنَّفها قبل وفاته سنة ٦٧٧هـ/ ١٢٧٧م. أبو زكريا يحيى النووي، التلخيص في شرح الجامع الصحيح للبخاري، مجلدان، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م، ١/ ١٤٦. =

في شـرحه بعد عدَّة عقود من الدراسـة المسـتفيضة والاشتغال بالتدريس(٥).

وكان الغالـبُ علـى الشُّـرَّاح أن يُتمُّوا عملًا مسـتقلًّا، يتناولون فيـه بالدرس لغةَ طائفـةٍ من الأسـانيد المنتقاة(*)، أو يناقشـون مدى صحتها، أو مـا كان ذا صلة بهذه المسائل، قبل البدء في شرح أحد دووايـن الحديث. وقد استَنَّ ابنُ حجر بهذه السُّنة فـي أحـد كتبـه المبكِّـرة؛ إذ علَّـق فيـه علـى الأسـانيد التي اشـتمل عليهـا «صحيحُ البخـاري»، أُسْـوةً بمحيـي الديـن أبي زكريا النـووي (ت ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م) الذي صنَّـف عـدَّة مؤلفات كبـرى تناول فيهـا رُوَاةَ الحديث، ولغتَهُ، وما اشـتمل عليه من مسـائل فقهيـة، قبـل أن يتوفَّـر على شـرح «صحيـح مسـلم»(٦). ولهذا، كان بوسـع

= ولمزيد من الأخبار عن ترجمة النووي، انظر: ابن العطار، تحفة الطالبين في ترجمة الإمام محيي الدين، الرياض: دار الصميعي، ١٩٩٤م. وكذلك صنَّف العالمُ القاهريُّ عمر بن علي ابن الملقِّن شرحَهُ على «صحيح البخاري» الموسوم بـ«التوضيح» في أواخر حياته؛ انظر: ابن الملقِّن، التوضيح، ١/ ٣٤١. وصنَّف الفقيهُ الشافعيُّ الشهير والصوفي القدوة زكريا الأنصاري (ت ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م) شرحَهُ على «صحيح البخاري» بعد اعتزاله وظيفة قاضي القضاة؛ انظر: نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، تحقيق: جبرائيل سليمان جبور، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩م، ١/ ١٩٩. وإنني أتوجه بالشكر إلى ماثيو إينجلس (Matthew Ingalls)؛ إذ لفتني إلى هذا المرجع. انظر:

Matthew B. Ingalls, "Subtle Innovation within Networks of Convention: The Life, Thought, and Intellectual Legacy of Zakariyyā al-Anṣārī (d. 926/1520)"(PhD diss., Yale University, 2011), 97-98.

(5) *EI2*, s.v. "Ibn Ḥ ad*j*ar al-ʿAskalānī" (Franz Rosenthal).

وقد اشتغل ابنُ حجر بتدريس الحديث بالشيخونية منذ سنة ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م، كما زاول التدريس في كثيرٍ من مراكز التعليم البارزة في شتَّى أنحاء القاهرة؛ كالخانقاه البيبرسية، والمدرسة الجمالية، والجامع الطولوني، والقُبَّة المنصورية، والمدرسة المحمودية، بالإضافة إلى دار الحديث الأشرفية بدمشق سنة ٨٣٦هـ/ ١٤٣٣م. انظر: شمس الدين السخاوي، جواهر الدرر، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩م، ٢/ ٥٩١-٥٩٦.

(*) يلوحُ لي أن مقصود المؤلف بقوله: «لغة الأسانيد» ألفاظ الرواية التي اصطنعها المحدِّثون، مثل: أخبرنا، وحدثنا، وأنبأنا، وما إلى ذلك. (المترجم)

(٦) عنونَ النوويُّ مؤلفاتِهِ التي تناول فيها رواة الحديث وما فيها من لغة وفقه بـ«تهذيب الأسماء واللغات»، و«منهاج الطالبين». وأما كتاب ابن حجر فكان معنونًا بـ«تعليق التعليق». وللوقوف على مناقشة ضافية لهذا الكتاب، وما لقيه من حُسْن استقبال من جانب شيوخ ابن حجر وتلاميذه، انظر: =

الطلاب أن يتوقعوا بلوغَ هؤلاء الشُّرَّاح من الكفاية ما يؤهِّلُهم للانتفاع بعددٍ من المؤلفات التي تُعِينُهم على شرح أي مسألة من مسائل المتن، أو توضيح أي جانب من جوانبه، سواء في المصنَّف الحديثي [الذي تصدَّوا لشرحه]، [٥١] أو فيما سواه. وفوق ذلك كلِّه، فإن المشكلات التي قد تعتري متن «صحيح البخاري» كان من الممكن توضيحُهَا أحيانًا بالإشارة إلى أسانيد مختلفة للحديث اشتملت عليها بعضُ المصنفات أو المعاجم أو المختصرات الفقهية الأخرى.

ولئن كان الطلابُ قد اجتذبهم العلماءُ الأغزرُ إنتاجًا، فإنهم في الوقت نفسه كبحوا جماح التجاوزات المدرسية. وقد تكلم النوويُّ في مقدمة شرحه على «صحيح مسلم» عن رغبته في تصنيف «كتابٍ يبلغ به ما يزيد على مائة من المجلدات، من غير تكرار ولا زيادات عاطلات»(٧)، ولكن حال بينه وبين إنجاز هذا الشرح المستوعب «ضعفُ الهمم، وقلةُ الراغبين، وخوفُ عدم انتشار الكتاب؛ لقلَّة الطالبين للمطوَّلات»(٨). وأسوةً بالعلاقة الجدلية التي وقفنا عليها في ثقافة شروح الحديث بالأندلس، وازن النوويُّ بين مسؤوليته في الوفاء باحتياجات السوق ورغبته في العكوف التام على تصنيف كتاب مطوَّل في تفسير نصٍّ أُشْرِبَ طابع التقديس، فأخرج مجلدًا تلو آخر على مدار سنوات كثيرة، فجمع بذلك بين الحُسْنَيين؛ حيث نذر نفسَه لتصنيف «شرح متوسط»، ولكنه أخرج مع ذلك كتابًا من عشرة مجلدات(٩).

= Sabri Kawash, "Ibn Ḥajar al-Asqalānī: A Study of the Background, Education, and Career of a ʿĀlim in Egypt" (PhD diss., Princeton University, 1968), 196-97.

(٧) أبو زكريا يحيى النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨ مجلدًا، القاهرة: المطبعة [المصرية] بالأزهر، ١٩٦٩م، ١/ ٤-٥. وقد ترجم النص المقتبس في المتن كالدر (Calder) في:

Islamic Jurisprudence in the Classical Era, 107

(٨) أبو زكريا يحيى النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ١/ ٤-٥. وقد ترجم النص المقتبس في المتن كالدر (Calder) في:

Islamic Jurisprudence in the Classical Era, 107

(٩) يصف النووي هذه العملية قائلاً: «وأما صحيح مسلم رحمه الله، فقد استخرتُ الله تعالى الكريم الرؤوف الرحيم في جمع كتاب في شرحه متوسط بين المختصرات والمبسوطات». انظر:

Calder, *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*, 107.

وعلى الرغم من وصف النوويِّ لهذه الشروح [المطوَّلة] غير المكتملة أو التي لا سبيل إلى استكمالها بأنها لا تلقى رواجًا، فإنها كانت تؤدي دورًا تسويقيًّا مهمًّا؛ فأسوة بمؤلفات الشارح السابقة، كانت الشروحُ غير المكتملة دليلًا جوهريًّا على مدى قدرته على الشرح، وصدق إخلاصه في دراسة الحديث. وكان ابنُ حجر قارئًا مدقِّقًا لمؤلفات النووي وأحد فقهاء المذهب الشافعي، وقد شرع منذ سنة ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م في شرح مصنَّف آخر من مصنفات الحديث التي طبَّقت شهرتُها الآفاق، وهو «سُنَن الترمذي»، للطلاب الذين كانوا يختلفون إلى مجالسه التي دأب على عقدها في المدرسة المُلْحقة بالخانقاه الشيخونية في القاهرة. والواقع أنه لم يستكمل هذا الشرح أبدًا، ولكنه ترك خُطَّةً هائلةً لتدريس هذا الكتاب، ذكر كاتبُ سيرتِهِ، السخاويُّ، أنها تقع في مجلد كامل(١٠). والحقُّ أن السخاوي لم يكن ينظر إلى هذا الشرح الذي لم يتم بوصفه إخفاقًا، وإنما عدَّه تنبيهًا للجماهير على مصادر الشروح غير المستثمَرة التي وضعها ابنُ حجر.

ويقترح المنظِّرُ الأدبيُّ هانس جمبريشت (Hans Gumbrecht) -معوِّلًا تعويلًا كبيرًا على احتكاكه بالمصادر الأوروبية- حدًّا واحدًا يجمع بين الشُّرَّاح، أَلَا وهو غزارةُ الحواشي، وهو أشد القيود صرامةً(١١)؛ حيث ينساق شُرَّاح جمبريشت النموذجيون إلى الإسراف في ملء هذه الحواشي، حتى لو تجاوزت الحدَّ [المألوف] في بعض الأحيان، بحيث تمتدُّ إلى العناوين والتذييلات، أو تشغل ما بين سطور المتن أحيانًا. وفي حين قد يصدق ذلك على دمج الحواشي في مصنَّفات الحديث، [٥٢] فإنه لا يسري في هذا المقام على الشرح المفصَّل قيد الدرس؛ ذلك أن شرح ابن حجر وشروح أسلافه -التي ترجع إلى ابن بطال الشارح القرطبي المبكِّر على أقل تقدير- ترد في متن الصفحة نفسها. وكان الشُّرَّاح لا يُدرجون في

---

(١٠) السخاوي، الجواهر والدرر، ٢/ ٦٧٥-٦٧٦.

[قال السخاوي عن شرح ابن حجر لـ«سُنَن الترمذي»: «كان شرع فيه في سنة ثمان وثمانمائة في الدروس أول ما ولي درس الحديث بالشيخونية، فكتب منه قدر مجلدة مسودة، وفتر عزمُهُ عنه، ولو كمل لجاء في خمسة عشر سفرًا أو ستة أسفار كبار، حسبما قرأتُهُ بخطه في موضعين». (المترجم)].

(11) Hans Ulrich Gumbrecht, *The Powers of Philology: Dynamics of Textual Scholarship* (Urbana: University of Illinois Press, 2003), 44.

شروحهم إلَّا شذرات من المتن (lemmata)، وهي ما تناثر من عبارات النص الأصلي مما يتصل بالشرح اتصالًا وثيقًا. وكان ابنُ حجر قد عزم على أن يسوق حديثَ الباب بلفظه قبل شرحه، غير أنه عدل عن هذه الخُطَّة متعلِّلًا بأن التزامها سيفضي به إلى تطويل الكتاب جدًّا (انظر: الشكل رقم ٣)[١٢]. على أن إدراج الحديث بلفظه في المجلد نفسِه الذي ينتظم الشرح المفصل لم يصبح التيار السائد إلَّا حين أمسى هذا الصنيعُ أقلَّ كلفةً بفضل تقنية الطباعة في القرنَيْن التاسع عشر والعشرين.

وكان حدُّ الشرح الذي التزم به ابنُ حجر هو مدى عمره وقدرته على الكتابة، متحرِّرًا في ذلك من قيود الحواشي أو إثقال الشرح بتضمينه حديث الباب بلفظه. وتَبَعًا لما ذكره من وصف طريقته في تأليف «فتح الباري»، كانت عمليةُ الكتابة أول الأمر بالغة المشقَّة. وأسوةً بجهده السابق في شرح «سُنَن الترمذي»، اعترف ابنُ حجر بأنه ملأ مجلدًا كاملًا بشرحه على مختارات صغيرة فحسب من «صحيح البخاري»، حتى إنه خَشِيَ أن يعوق تَكْمِلَتَهُ على تلك الصفة عائقٌ[١٣]. وقد كرَّر ابنُ حجر ما ذهب إليه النوويُّ فيما سبق؛ فذكر أنه أعاد النظر في منهجه، فأمست غايتُهُ تصنيف «شرح متوسط». ومع ذلك، فقد واصل الكتابة على مدى تسعة وعشرين عامًا، وأخرج كتابًا يتألَّف من ثلاثة عشر جزءًا[١٤].

---

(١٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١/ ٥. وقد أبدى ابنُ حجر أسفه بسبب هذا القيد في مواضع من شرحه، انظر على سبيل المثال: السابق ٢/ ٤٣١. [يشير المؤلف إلى قول ابن حجر في سياق حديثه عن صلاة الخوف: «وفي كتب الفقه تفاصيل لها كثيرة وفروع لا يتحمل هذا الشرحُ بسطها، والله المستعان». (المترجم)].

وللوقوف على منظور مقارن، انظر: دراسة إيفان إيليتش (Ivan Illich) التي تناول فيها العلاقة بين المتن والحاشية في تخطيط المؤلفات المدرسية المسيحية خلال العصور الوسطى: Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 87-88 and 106-7. وأنا مدينٌ بالشكر في هذه الإحالة المرجعية لـ«جيف كوسكي» (Jeff Kosky).

(١٣) انظر: ابن حجر العسقلاني، انتقاض الاعتراض، الرياض: مكتبة الرشد، بدون تاريخ، ١/ ٧. وربما كان عنوان الشرح المطول الذي وضعه ابنُ حجر في البداية على كتاب الصحيح هو «هدي الساري»، وهو شرح ضخم تناسبه تلك المقدمة الحافلة. انظر: الدهلوي، بستان المحدثين، ص٢٣٤.

(١٤) ابن حجر العسقلاني، انتقاض الاعتراض، ١/ ٧.

وقد فرغ ابنُ حجر من تصنيف الربع الأول من هذا «الشرح المتوسط» على «صحيح البخاري» إملاءً، في نحو خمس سنوات، من سنة ٨١٣هـ إلى سنة ٨١٨هـ (١٤١٠-١٤١٥م). وبعد هذه الحقبة، سيطر ابنُ حجر بدرجةٍ أكبر على العمل المادي في كتابة الشرح، حيث تركه لمجالس الإملاء[١٥]. فإذا عرفنا أنه كان يكتب على ضوء القناديل، فمن المحتمل أنه كان يكتب قبل طلوع الفجر، أو بعد غروب الشمس، غير أننا لا نعرف على وجه اليقين الجماعة التي لازمته عند الكتابة، إن كان ثمة جماعة[١٦]. ومع ذلك، فإنه وإن كان يؤلِّف النصَّ المدوَّن ليلًا، فقد ظلَّ يُطيل النظر في فهمه لصحيح البخاري ويجتهد في بلورته أثناء لقاءاته المتصلة بطلابه[١٧]، وجعل يضيف إلى النص شيئًا فشيئًا في خلال مجالسه غير المنتظمة معهم، وكذلك في خلال مجلسٍ أكبر كان يجمعه بهم يوم الخميس من كل أسبوع؛ لمدارسة صحيح البخاري[١٨].

---

(١٥) السخاوي، الجواهر والدرر، ٢/ ٦٧٥-٦٧٦. [لعل من المناسب أن نذكر نصَّ ما نقله السخاويُّ في هذا الصدد عن شيخه ابن حجر؛ حيث قال: «قال شيخُنا: فلمَّا كان بعد خمس سنين أو نحوها، وقد بُيِّض منه مقدارُ الربع على طريقة مثلي، اجتمع عندي من طلبة العلم المهرة جماعةٌ وافقوني على تحرير هذا الشرح، بأن أكتب الكراس، ثم يُحصِّله كلٌّ منهم نسخًا، ثم يقرؤه أحدُهم، ويعارض معه رفيقُهُ مع البحث في ذلك والتحرير، فصار السِّفْرُ لا يكمل منه إلَّا وقد قُوبِل وحُرِّر، ولزم من ذلك البطءُ في السَّيْر لهذه المصلحة، إلى أن يسَّر الله تعالى إكماله في شهر رجب سنة اثنتين وأربعين وثمانمائة». (المترجم)].

(١٦) السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢م، ١/ ٤٥.

(١٧) السابق ٢/ ٦٧٥؛ العسقلاني، انتقاض الاعتراض ١/ ٧.

[وفي ذلك يقول السخاويُّ: «وكان الابتداءُ فيه في أوائل سنة سبع عشرة وثمانمائة على طريق الإملاء، ثم صار يكتب من خطه مداولةً بين الطلبة شيئًا فشيئًا، والاجتماع في يوم من الأسبوع للمقابلة والمباحثة، وذلك بقراءة شيخنا العلامة ابن خضر». (المترجم)].

(١٨) اكتمل الشرحُ يوم الخميس الأول من رجب سنة ٨٤٢هـ (١٢ ديسمبر ١٤٣٨م)، ولعله كان سيبدو من المستغرب أن يكون المجلس الأخير لشرحه على «صحيح البخاري» قد انعقد في وقتٍ آخر سوى الوقت الذي تحدد بصورة منتظمة. وكان لابن حجر خلال هذه الحقبة برنامجٌ محددٌ للتدريس يجري على نحو منتظم غاية الانتظام؛ فكان يُدَرِّس الحديث في الخانقاه البيبرسية يوم الثلاثاء من كل أسبوع، ولا يكاد يتخلَّف عنه. انظر: السخاوي، الجواهر والدرر، ٢/ ٦٧٥. وللوقوف على وصفٍ أشمل للروتين الأسبوعي الذي التزم به ابنُ حجر، انظر: (Kawash, "Ibn Ḥajar al-Asqalānī," esp. 126 and 144-46). ويُلاحظ هيرشيلر (Hirschler) كذلك «أن يوم الخميس كانت له أيضًا =

وفي هذه المجالس الأوسع نطاقًا، كان مساعدُ ابن حجر، وصاحبُهُ الذي لازمه ملازمةً تامةً مدةً طويلةً والقارئُ البارعُ، برهان الدين إبراهيم بن خضر (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م)، يقرأ خلاصة شرح ابن حجر أو مسوَّدته بصوتٍ عالٍ[١٩]. وكان ما بلغه ابنُ خضر من ضبطٍ وإتقانٍ في نطق الألفاظ [٥٣] موضعَ تقدير العلماء المسلمين في القاهرة، الأمر الذي أورث «فتح الباري» -بلا ريبٍ- مزيدًا من الجاذبية في هذا الطور المبكِّر من عملية الشرح. والواقع أن السخاوي يلاحظ أن ابن خضر حافظ على جودته الفائقة في القراءة على الرغم من أن قراءة الملخصات التي كان ابنُ حجر يكتبها على ضوء القنديل بدت أمرًا عسيرًا كل العُسْر[٢٠]. ولا بدَّ أن ابن خضر كان يتوقف في أثناء القراءة بين الفينة والفينة؛ حتى يتسنَّى لابن حجر أن يتدخل بشرحٍ أكمل، ولكي يسمح للجمهور بالمشاركة في النقاش بأسئلتهم وتعليقاتهم[٢١].

ومن الصعب تحديدُ مقدار ما أسهم به تلاميذُ ابن حجر بصورة مباشرة في صياغة

= إيحاءاتٌ دينية قوية؛ ففيه يُستحبُّ الصومُ، ورُوي أن أبواب الجنة تُفتح فيه»؛ ومن هنا فإن المؤلفات المعيارية (normative treatises)، على وجه الخصوص، استحثَّت العلماء على دراسة الحديث يوم الخميس. انظر: (Hirschler, *Written Word,* 39). ومع ذلك، فثمة نسخةٌ مبكرةٌ من «فتح الباري» يرجع تاريخ إملائها إلى سنة ٨٢٢هـ/ ١٤١٩م، اكتملت يوم الاثنين؛ وهو الأمر الذي قد ينبئ عن وجود بعض الاستثناءات الواردة على برنامج التدريس الذي التزمه ابنُ حجر. انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (المكتبة السليمانية بإسطنبول، ١٤١٩م)، مخطوط محمود باشا، رقم ٧٩، ورقة ٣١٧أ.

(١٩) السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ١/ ٤٣-٤٥.

[ذكر السخاوي في ترجمة برهان الدين إبراهيم بن خضر «أنه لازم ابن حجر في الحديث، واشتدَّت عنايتُهُ بملازمته، بحيث إنه قرأ عليه كتب الإسلام، والكثير من تصانيفه، وخصوصًا «فتح الباري»، فما أعلم أحدًا قرأه عليه تامًّا غيره ... وأما في قراءة الخطوط المتنوِّعة وسرعة السير فيها من غير نظرها قبل فشيءٌ لا يشاركه فيه غيرُهُ، مع تمام الاستقامة سيما في العربية بحيث عجز الأكابرُ عن ضبط هفوةٍ منه في ذلك. وقد سمعتُ بقراءته جزءًا من تصانيف شيخنا من المسودة التي بخطه على ضوء القنديل المعلَّق، فمرَّ فيه أحسن مرور؛ لكونه كان أجهر، ولما ذكرته. ولم يكن شيخنا يُقَدِّم عليه في القراءة في رمضان غيره. وكذا كان سريع الكتابة جدًّا مع الصحَّة ومزيد الإتقان، وهي طريقةٌ ظريفةٌ نيِّرة، وقد كتب بخطه الكثير خصوصًا من تصانيف شيخنا». (المترجم)].

(٢٠) السابق ١/ ٤٥.

(٢١) انظر: السخاوي، الجواهر والدرر ٢/ ٦٧٥؛ ابن حجر العسقلاني، انتقاض الاعتراض ١/ ٧.

الشرح على وجه الدقَّة. وكان صوتُ التلميذ -من بين الأصوات الكثيرة التي تضمَّنها الشرحُ- هو الصوت الوحيد الذي نلمس غيابَهُ في وضوح؛ فليس ثمة ذلك السائل الذي يُغْفِل المصنِّفُ تسميتَهُ أو ذلك السائل المُتَخَيَّل الذي يستنهض همةَ الشارح، على نحو ما يمكن الوقوف عليه في عدد من المؤلفات المهمَّة التي تركها العلماءُ الآخرون[٢٢]. وأما العبارات الواردة في شرح ابن حجر من قبيل: «فإن قُلْتَ»، أو «فإن قال»، فإنها تعكس -في الغالب، على اختلاف شواهدها- الاعتراضات المحتملة للشُّرَّاح الآخرين، أكثر من كونها تكرارًا لسؤال وجَّهَهُ إليه تلميذٌ طُلَعَةٌ.

ورغم ذلك، فقد شارك التلاميذُ مشاركةً قويةً في عملية تحرير النُّسَخ المدوَّنة من «فتح الباري». وقد روى ابنُ حجر أنه في سنة ٨١٨هـ/ ١٤١٥م، اجتمع حوله أبرعُ طلابه، وأقنعوه بالبدء في عملية تدوين ما بقي من الشرح في «كراسات»؛ حتى يمكنهم مساعدتُهُ في تحرير هذا الشرح[٢٣]. وكان ابنُ حجر إذا فرغ من تدوين الشرح في كراسه، قرأه أحدُ الطلاب بصوت مسموع على زميل له يجلس أمامه؛ لتدقيق المسوَّدة وتصحيح ما يشوبها من أغلاط[٢٤]. وقد أُخْضِعَ كلُّ مجلدٍ من مجلدات الكتاب لهذه العملية المتأنِّية حتى تمَّ الإعلانُ عن اكتمال الشرح تمامًا في شتاء سنة ٨٤٢هـ/ ١٤٣٨م، وقد جرى الاحتفالُ بذلك في مأدبة فخمة تكلفت خمسمائة دينار، أو ما يقارب ٣,٨ أرطال من الذهب[٢٥]، فتجاوزت كلفتُها ثمن خمسة عشر حملًا من مجموع خمسة وخمسين حملًا من البهارات تركها ابن حجر عند وفاته[٢٦].

---

(٢٢) للوقوف على مثال بارز لهذه الظاهرة، انظر: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٦م، ص٣١٥-٣١٨.

(٢٣) انظر: السخاوي، الجواهر والدرر ٢/ ٦٧٥-٦٧٦. [راجع الحاشية رقم ١٥ من هذا الفصل (المترجم)].

(٢٤) ولعل هذا التباين في عملية التحرير يفسِّر لنا بعض الاختلافات الأسلوبية بين الربع الأول من الكتاب وثلاثة الأرباع الأخيرة.

(٢٥) السخاوي، الجواهر والدرر، ٢/ ٣٨، ٢/ ٦٧٥-٦٧٦؛ ابن حجر العسقلاني، انتقاض الاعتراض، ١/ ٧. ولمعرفة القيم النسبية للدينار، راجع:

Wan Kamal Mujani, "The Fineness of Dinar, Dirham and Fals during the Mamluk Period," *Journal of Applied Sciences Research* 7, no. 12 (2011): 1895-900.

(26) Kawash, "Ibn Ḥajar al-Asqalānī," 234. =

وعلى الرغم من إعلان الفراغ من الكتاب رسميًا، فقد ذكر السخاويُّ أن ابن حجر ظلَّ يُضيف إليه لمدَّة عشر سنوات بعد «الفراغ أو الخَتْم»، حتى وفاته سنة ٨٥٢هـ/ ١١٤٩م[٢٧]. ومن هذا المنطلق، لم يكنْ ابن حجر يرى قطُّ أنه فرغ من مصنَّفه الذي وضعه شرحًا على «صحيح البخاري». ولم يكن الشعور الذي استولى عليه بنقص الكتاب -على الرغم من أنه كتب نحو ثلاثة عشر مجلدًا على مدى تسعة وعشرين عامًا- إحساسًا شخصيًا، بل كان شعورًا يتسق مع ما ذهب إليه المنظِّر هانس جمبريشت (Hans Gumbrecht) من أنه الدافع الأساسي نحو «النَّسْخ» (copia)، وهو دافعٌ مركوزٌ في شخصية الشارح. ويرى جمبريشت أن الشُّرَّاح يكتبون بلا انقطاع، استباقًا لأسئلة التلاميذ، وإن لم يكن استباقًا كاملًا أبدًا[٢٨]. غير أنه بوسعنا الوقوف في هذا المقام على باعثٍ آخر مهمٍّ [٥٤] مُوَجَّهٍ للجمهور، يتسق مع الحيز الأكبر الذي تتيحه مقدماتُ الشروح؛ فرواية ابن حجر عمَّا صادفه من قصورٍ جسديٍّ يحول بينه وبين إتمام الشرح أوعزت إلى الطلاب بأن قدرته العقلية على الشرح تفوق قدرته الجسدية على النهوض به.

= [يشير المؤلِّف إلى جزء من تركة ابن حجر التي تركها عند وفاته؛ فقد جاء في وصيته: «وجميع ما أقررتُ به يخرج من رأس المال، وجميع ما أوصيتُ به يخرج من ثمن الفلفل الذي بالإسكندرية والذي بمصر، فالأول عشرون حملًا...». انظر: السخاوي، الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ٣/ ١٢٠٥. (المترجم)].

(٢٧) السخاوي، الجواهر والدرر، ٢/ ٦٧٥-٦٧٦، الضوء اللامع ٢/ ٣٨؛ ابن حجر العسقلاني، انتقاض الاعتراض، ١/ ٧.

(٢٨) يقول جمبريشت (Gumbrecht): «يُعَدُّ الشرحُ فيما يبدو خطابًا لا يكاد يبلغ نهايتَهُ أبدًا بحُكْم تعريفه. وإذا كان المفسِّر لا يستطيع الإسهام في استنباط موضوع المؤلِّف بوصفه أساسًا مرجعيًا لتفسيره/ تفسيرها (وإذا كان لا يستطيع بلورة هذه المرجعية مع تطور التفسير)، فإن الشارح لا يستوثق أبدًا استيثاقًا تامًّا مما تمس إليه حاجةُ أولئك الذين سوف يستخدمون الشرح (أي: ما يحتاجون إلى ملئه من الفجوات المعرفية)». انظر:

Gumbrecht, *The Powers of Philology*, 42.

هدية إلى حُكَّام المشرق والمغرب

لعل ابن حجر كان مسؤولًا أمام الرُّعاة السياسيين الذين التمسوا الحصول على أجزاء كتاب «فتح الباري» الذي عكف على تصنيفه. ومن هؤلاء الرعاة: السلطان المملوكي، الذي تغيَّر عدَّة مرات خلال المدَّة التي صُنِّف فيها هذا الشَّرْحُ، من المؤيد شيخ (ح ٨١٤-٨٢٤هـ/ ١٤١٢-١٤٢١م)، إلى [الأشرف] برسباي (ح ٨٢٥-٨٤١هـ/ ١٤٢٢-١٤٣٨م)، إلى [الظاهر] جقمق (ح ٨٤٣-٨٥٧هـ/ ١٤٣٨-١٤٥٣م)، بالإضافة إلى رعاته في الأقاليم الأخرى، ممَّن طلبوا نسخًا من الكتاب قبل أن يفرغ منه بأكثر من عشر سنوات[٢٩]. ولا بُدَّ أن هؤلاء الحُكَّام قد سمعوا عن «فتح الباري» عن طريق قضاتهم وكُتَّابهم الذين درسوا «صحيح البخاري» على يد ابن حجر في القاهرة[٣٠]. ويصدق ذلك على زين الدين عبد الرحمن البرشكي (ت ٨٣٩هـ/ ١٤٣٥-١٤٣٦م)، القاضي المالكي التونسي، الذي أُجِيزَ بنَسْخ ثُلُث كتاب «فتح الباري» لتقديمه هديةً إلى الحاكم التونسي أبي فارس [عبد العزيز المتوكل على الله الحفصي] (ح ٧٩٦-٨٣٧هـ/ ١٣٩٤-١٤٣٤م)[٣١]. وكذلك نَسَخ شمسُ الدين محمد بن الجزري (ت ٨٣٣هـ/ ١٤٢٩م) -الدمشقي الأصل الذي أسره تيمورلنك (ح ٧٧١-٨٠٧هـ/ ١٣٧٠-١٤٠٥م)، واشتغل قاضيًا في

---

(٢٩) وصلت هذه الطلباتُ التي تلتمس الحصول على الكتاب من الأقاليم الأخرى سنة ٨٣٣هـ/ ١٤٢٩-١٤٣٠م. انظر: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بأنباء أبناء العمر، تحقيق: حسن حبشي، ٤ مجلدات، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٩م، ٣/ ٤٣٤؛ ابن حجر العسقلاني، انتقاض الاعتراض، ١/ ٨.

[يقول ابنُ حجر في تأريخه لأحداث السنة المذكورة: «وفيها ورد كتاب شاه رُخ ملك الشرق يستدعي من الأشرف هدايا فيها كتبٌ من العلم، منها (فتح الباري بشرح البخاري)، فجُهِّزت له ثلاثُ مجلدات من أوائل الكتاب، ثم عاد طلبُهُ لها في سنة تسع وثلاثين، فلم تتفق تتمةُ الكتاب». (المترجم)].

(٣٠) انظر: ابن حجر العسقلاني، انتقاض الاعتراض، ١/ ٨.

(٣١) السابق. وللوقوف على ترجمة للبرشكي، انظر: السخاوي، الضوء اللامع، ٤/ ١٣٢-١٣٣.

[قال ابنُ حجر: «فاستنسختُ لصاحب الغرب الأدنى نسخة مما كمل منه، وذلك بعناية الإمام المتقن زين الدين عبد الرحمن البرشكي ... وكان الذي كمل من الكتاب المذكور حينئذٍ قَدْر ثلثيه». (المترجم)].

البلاط التيموري- جزءًا من الكتاب هديةً لشاه رخ (ح ٨٠٧-٨٥٠هـ/ ١٤٠٥-١٤٤٧م)، خليفة تيمورلنك(٣٢). وقد حصل شاه رخ بعد ذلك على نسخة كاملة من الكتاب(٣٣). ولم تكن هذه هديةً ضئيلة القيمة؛ إذ رُوِيَ أن «فتح الباري» بيع بثلاثمائة دينار، أي: بنحو ٢,٣ رطل من الذهب(٣٤). ولقد كان يلزم خادمَ المسجد خلال هذه الحقبة أن يدخر راتبَهُ الشهري كلَّه البالغ ٣٠٠ درهم نحاسي لأكثر من ثلاثين عامًا حتى يتمكّن من شراء الكتاب(٣٥).

ومن المؤكَّد أن هذه الحقبة كان يمكن خلالها أن تُبَاع النُّسَخُ المتميزة من «صحيح البخاري» نفسه بأسعار باهظة للمُولَعين بجمع مثل هذه النسخ من أعضاء النخبة السياسية؛ ففي سنة ٨٣٢هـ/ ١٤٢٠م بيعت نسخةٌ من «صحيح البخاري» برواية ابن عساكر (ت ٥٧١هـ/ ١١٧٥-١١٧٦م) من طريق أجلِّ سلاسل الرواية لأحد الأمراء بألف وخمسمائة دينار في دمشق، وهو ما يُعادل قرابة ١١,٢٥ رطلًا من الذهب (انظر: الشكل رقم ٥)؛ مما يعني أن خادم المسجد الفقير الذي أشرنا إليه آنفًا يحتاج إلى ادخار راتبه لمدَّة تزيد على ضعف عمره أو ثلاثة أمثاله ينفقها في تنظيف المساجد حتى يمكنه شراءُ الكتاب.

وخلافًا للطلاب الذين كانوا يَغْشَون مجلسَ ابن حجر، ممن لم يُسمِّهم قطُّ في شرحه المدوَّن، فإننا نجد رُعَاته السياسيين مذكورين بأسمائهم. [٥٥] صحيحٌ أنه

---

(٣٢) وهو نفسه ابن الجزري العالم المشهور برسوخ قدمه في علم القراءات. انظر: ابن حجر العسقلاني، انتقاض الاعتراض، ١/ ٨. وانظر أيضًا:

EI2, s.v. "Ibn al-*DJ*azarī, *Sh*ams al-Dīn" (M. Bencheneb).

(٣٣) ابن حجر العسقلاني، انتقاض الاعتراض، ١/ ٨. وللوقوف على رواية للجدل الشاجر حول منحه الهدية، راجع:

Anne Broadbridge, "Academic Rivalries and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: al-ʿAynī, al-Maqrīzī, and Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī," Mamlūk Studies Review 3 (1999): 85-107.

(٣٤) السخاوي، الضوء اللامع، ٢/ ٣٨؛ (Mujani, "Fineness of Dinar, Dirham and Fals," 1895-900).

(35) Adam Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 123-27 and 131.

(الشكل رقم ٥)

عبارة تملُّكٍ يرجع تاريخُهَا إلى التاسع عشر من شهر جمادى الأولى سنة ٨٢٣هـ (الأول من يونيو ١٤٢٠م)، وهي تشير إلى بيع نسخةٍ من كتاب «صحيح البخاري» إلى الأمير نصر الله بن عبد اللطيف الشكرلبي، بألف وخمسمائة دينار. (1904Y, f. 2a)، قسم المخطوطات، قسم الكتب النادرة والمجموعات الخاصة، مكتبة جامعة برنستون. (وقد تكرَّمت مكتبة برنستون فأهدتني هذه الصورة).

لـم يذكرهـم كثيرًا، ولكن ذكرهم على أي صـورة كانت لا يخلو من دلالة؛ ذلك أن إيراد أسماء السلاطين والحُكَّام كان أمرًا غير مسبوق في فن الشَّرْح. ويدلنا البحثُ فـي كتـاب «فتـح البـاري» على أن ابن حجر ذكر المؤيَّد شـيخ باسـمه عند مناقشـته لأربعة أحاديث، وذكر الأشرف برسباي وشاه رخ عند استعراضه لحديث واحد.

ومما يجـدر بنا ملاحظتُهُ أن ابن حجر كانت تربطه [٥٦] بالمؤيد شـيخ خاصةً علاقـةٌ وثيقـةٌ؛ حيث بلغ عنده مسـتوى من الثقة والنفوذ لـم يسـتطع أن يبلغه أبدًا مع مَـنْ خلفـه في كرسـي السـلطنة، على الرغم مـن أنه عُيِّـن قاضيًا للشـافعية في عهد برسباي، وعمل أيضًا في كَنَف جقمق على نحو غير منتظم(٣٦).

وقد ذكر ابنُ حجر اسم المؤيد شيخ حين شرح الحديث الذي يشير إلى ترميم الكعبـة، وصيانتهـا، وتزيينها. وكانت الكعبةُ موقعًا رمزيًّا للسياسـة العابرة للأقاليم، وقـد أفـرد ابـنُ حجر -في تضاعيف شـرحه لحديث كسـوة الكعبة- حيزًا سـرد فيه تاريـخ تفسـير الحديث، وكيف عمـل به الحُكَّامُ الذين بسـطوا سـلطانَهم على مكة طوال التاريخ الإسـلامي حتى عصر ابن حجر(٣٧). فلمَّا انتهى بالشـرح إلى العصر المملوكـي، قـدَّم بعـض التفاصيـل عن الوقـف على كسـوة الكعبة، كمـا أثنى على المؤيد شـيخ لتعيينه أحد زملائه للإشـراف على تزيين الكسوة(٣٨). وحين سرد ابنُ حجر تاريخ شرح حديث آخر، وهو الحديثُ الذي يتناول هدم الكعبة، أشار إلى أن المؤيد شيخ صرف عنايته إلى ترميمها، داعيًا اللهَ أن يُسهِّل له ذلك(٣٩).

---

(٣٦) لمناقشة أكثر تفصيلًا حول هذا الموضوع، انظر:

R. Kevin Jaques, *Ibn Hajar* (New Delhi: Oxford University Press, 2009), 11-12.

(٣٧) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣/ ٤٥٨-٤٦٠، (كتاب: الحج، باب: كسوة الكعبة).

(٣٨) السابق ٣/ ٤٦٠، (كتاب: الحج، باب: كسوة الكعبة).

[قال ابن حجر: «ولم تزل الملوكُ يتداولون كسوتها إلى أن وقف عليها الصالح إسماعيل بن الناصر في سنة ثلاثة وأربعين وسبعمائة قريةً من نواحي القاهرة يُقال لها: بسوس، كان اشترى الثلثين منها من وكيل بيت المال، ثم وقفها كلها على هذه الجهة فاستمر، ولم تزل تُكْسَى من هذا الوقف إلى سلطنة الملك المؤيد شيخ سلطان العصر، فكساها من عنده سنةً لضعف وقفها، ثم فوَّض وقفها إلى بعض أمنائه، وهو القاضي زين الدين عبد الباسط، بسط اللهُ في رزقه وعمره، فبالغ في تحسينها بحيث يعجز الواصفُ عن صفة حسنها، جزاه الله على ذلك أفضل المجازاة». (المترجم)].

(٣٩) السابق ٣/ ٤٤٨-٤٤٩، (كتاب: الحج، باب: فضل مكة والمدينة).

وقد أثنى ابنُ حجر على المؤيد شيخ حين عرض لذلك الحديث المتعلِّق بسياسة الحج و[تدبير] وسائل النقل [اللازمة للسفر] إلى مكة؛ ففي الحديث الخاص بالطريق الذي سلكه النبيُّ [ﷺ] عند دخوله مكة وخروجه منها، ذكر ابن حجر أن المؤيد شيخ سهَّل الطريق التي رُوي أن النبي [ﷺ] سلكها: وهي ثنية كداء التي يُنزل منها إلى المعلى مقبرة أهل مكة(٤٠). ولم يكن المؤيد شيخ هو أول من اضطلع بهذه المهمَّة من الحُكَّام، وقد قارن ابنُ حجر بينه وبين غيره من مشاهير الشخصيات التي تعتزي إلى العصريْن الأموي والعباسي ممن عبَّدوا هذا الطريق أيضًا، وهي مقارنةٌ تُظْهِرُ فضل المؤيد شيخ. وأخيرًا، فقد مدح ابنُ حجر المؤيد شيخ عند تناوله للحديث المتصل بمنبر المدينة؛ ذلك أن المؤيد أرسل منبرًا جديدًا إلى المدينة، داعيًا الله أن يشكر له صالحَ عملِهِ(٤١).

وأما برسباي، فلم يظفر من ابن حجر بمثل هذا التقدير الكبير الذي أسبغه على المؤيد شيخ. فحين دنا من نهاية شرحه المنهجي للحديث الذي يتناول كسوة الكعبة، أخبرنا بأمر ذلك النزاع الذي اشتجر بين شاه رخ والسلطان برسباي حول مَنْ له شرفُ كسوة الكعبة(٤٢). ويمكن أن تساعدنا كتبُ التراجم في إيضاح هذه المسألة، التي كانت فيما يبدو حادثةً جليلةَ الخطر، وكان ابنُ حجر نفسُهُ أحدَ المشاركين فيها. فتبعًا لما أورده السخاويُّ، التمس شاه رخ من برسباي أن يأذن له بكسوة الكعبة؛ وفاءً لنذرٍ كان قد نذره على نفسه(٤٣). وبعد أن رفض برسباي أن يأذن بذلك لشاه رخ عدَّةَ مرات، [٥٧] أراد أن يضع حدًّا لهذا المطلب المتكرِّر من

(٤٠) السابق ٣/ ٤٣٧، (كتاب: الحج، باب: من أين يخرج من مكة؟).

(٤١) السابق ٢/ ٣٩٩، (كتاب: الجمعة، باب: الخطبة على المنبر).

(٤٢) السابق ٣/ ٤٦٠، (كتاب: الحج، باب: كسوة الكعبة).

[قال ابن حجر: «وحاول ملك الشرق شاه روخ في سلطنة الأشرف برسباي أن يأذن له في كسوة الكعبة، فامتنع، فعاد راسله أن يأذن له أن يكسوها من داخلها فقط، فأبى، فعاد راسله أن يرسل الكسوة إليه، ويرسلها إلى الكعبة، ويكسوها ولو يومًا واحدًا، واعتذر بأنه نذر أن يكسوها ويريد الوفاء بنذره، فاستفتى أهل العصر، فتوقفتُ عن الجواب، وأشرتُ إلى أنه إن خشي منه الفتنة فيُجاب دفعًا للضرر، وتسرَّع جماعةٌ إلى عدم الجواز، ولم يستندوا إلى طائل، بل إلى موافقة هوى السلطان، ومات الأشرف على ذلك». (المترجم)].

(٤٣) السخاوي، الجواهر والدرر، ٢/ ٦١٦-٦١٧.

ملك الشرق، عن طريق الحصول على فتاوى مناسبة [تدعم موقفه الرافض] من كبار فقهاء القاهرة؛ فأفتاه ابنُ حجر بإجابة شاه رخ إلى مطلبه [إن خشي الفتنة دفعًا للضرر]، على الرغم من الضغط الذي تعرَّض له من جانب الفقهاء الآخرين، الذين أفتوا بما يوافق هوى السلطان(٤٤)؛ ومن هنا فليس من المستغرب أن يمنح ابن حجر بعد ذلك شاه رخ نسخةً كاملةً من فتح الباري رغم اعتراض برسباي(٤٥). والحقُّ أن النزاع بين برسباي وشاه رخ ربما يُفَسِّر لنا طريقة ابن حجر في ذكر الشخصيات السياسية عند استعراضه للحديث الذي يتناول الكعبة. وقد أسدى ابنُ حجر نصائحَهُ للسلطان فيما يخص هذه المسائل، بوصفه مستشارًا فقهيًّا.

على أن ما أراده ابنُ حجر من ذكر أسماء رُعَاته عند شرح بعض الأحاديث يجعل إغفال أسمائهم في مواضع أخرى أمرًا أكثر إثارةً للاهتمام؛ ذلك أنه أعرض عن ذكر بعض الشخصيات السياسية حين تطرَّق لشرح جملة من الأحاديث التي تتسم بطابع سياسي سافر؛ كتلك الأحاديث التي تذكر «الحاكم العادل» أو «الخروج على الحاكم». ولعله كان شديدَ الحذر، أو مدينًا للنخبة السياسية، على نحو صرفه عن أن يَزِنَ آحاد الحُكَّام بميزان المُثُل النظرية التي تضمنتها تلك الأحاديثُ [ذات الطابع السياسي]. بيد أن توفره على شرح بعض الأحاديث المتصلة بمكة والمدينة يُبْرِزُ أنه لم يكن ثمة حظرٌ كليٌّ يحول بينه وبين مناقشة السياسة أو التطبيق السياسي لبعض الأحاديث، حتى في عصر ما قبل الحداثة. ولقد أُتيح لابن حجر الوقت والمكان المناسبان للقيام بذلك، وبدت مناقشةُ المسائل السياسية والتطرق إلى الرعاة [السياسيين] أمرًا ملائمًا عند شرح بعض الأحاديث دون بعض.

التنافس والإبداع والاتهامات بالسرقة الفكرية

لمَّا كانت مجالسُ الشرح تُعْقَدُ للجمهور الحيّ، فقد كان بوسع الطلاب تدوينُ بعض الملاحظات وإطلاع الشُّرَّاح المنافسين عليها، وكان هؤلاء الشُّراحُ يزاولون نشاطهم في مناطق أخرى من المدينة نفسِها. فإذا اعتمد الشُّرَّاحُ على مؤلفات

(٤٤) السابق.

(45) See Jaques, *Ibn Hajar,* 106.

منافسيهم في تصنيف مؤلفاتهم التي يعكفون عليها، فقد كان من المظنون بهم أن يتقيَّدوا بالأساليب المعتمدة للعزو، وهي الأساليبُ التي إن خالفوا عنها فقد يبلغ الأمرُ حدَّ اتهامهم بالسرقة الفكرية، وهي تهمةٌ يمكن أن تنال من سُمعة هذا الشارح أو ذاك في عيون أقرانه. ويحسن بنا أن نوضِّح أن هذه السرقة الفكرية لم تكن لها علاقةٌ بمفاهيم الاقتباس الأدبي الأكثر مرونة، وهي المفاهيمُ التي ناقشها نقَّادُ الأدب العربي في مصنفاتهم التي تناولت سرقات الأفكار والعبارات بين الأدباء والشعراء[٤٦]. وأما الذي شَغَلَ الشُّرَّاحُ بالإعراب عنه، ومنهم ابنُ حجر، فكان يتعلَّق بصيانة النزاهة الفكرية لممارساتهم الاجتماعية. ولئن كان مفهومُنا عن السرقة الفكرية وتكييفُنا لها يختلف بلا ريبٍ عن المفهوم الذي عرفه العصرُ المملوكيُّ، فإن الاقتباس بغير عزوٍ كان أبعد ما يكون عن أسلوب الشرح المرضي. [٥٨] وربما لا يكون الاقتباسُ بغير عزوٍ مخالفةً علميةً يمكن الحُكْم على مقارفها بنوعٍ من الإجراءات التأديبية من جانب المسؤولين أو الرُّعاة، ولا انتهاكًا لحقوق التأليف والنشر يمكن أن يفضي إلى رفع دعوى قضائية بسببها أمام المحكمة. ومع ذلك، فإن النقل بغير عزوٍ كان ينعكس انعكاسًا سلبيًّا شديدًا على سُمعة العالم في عيون أقرانه.

والشاهدُ الأبرزُ في هذا الصدد هو ما نشأ بين ابن حجر والعيني من اتهام بالسرقة الفكرية حين كانا يصنِّفان شرحيهما على «صحيح البخاري»[٤٧]. وعلى الرغم من أن كليهما عمل قاضيًا للقضاة على نحوٍ غير منتظم في أثناء تصنيفهما لشرح «صحيح البخاري»؛ حيث كان ابن حجر قاضيًا للشافعية وكان العيني قاضيًا للحنفية، فخليقٌ بنا أن نلاحظ أن الوظيفة التي تقلَّدها ابنُ حجر قاضيًا للشافعية كانت أكثر نفوذًا على الصعيدَيْن العملي والرمزي من وظيفة العيني الذي تولَّى

(46) See G. E. von Grunebaum, "The Concept of Plagiarism in Arabic Theory," *Journal of Near Eastern Studies* 3 (1944): 234-53; Franz Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship,* Analecta Orientalia 24 (Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1947), 46-48.

(٤٧) ناقشت فارديت توكاتلي (Vardit Tokatly) على نحو مقتضب هذه التهمة في الجزء الأخير من أطروحتها؛ انظر: Tokatly, "Early Commentaries on al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ.* ," 242-49.

قضاء المذهب الحنفي(٤٨). وكانت الأصولُ التُّركيةُ للنخبة المملوكية الحاكمة تربطها بالمذهب الحنفي، وإن اعترفت بالمذهب الشافعي بوصفه المذهب السائد في البلاد(٤٩). ومما تجدر الإشارةُ إليه مما له تعلُّقٌ بمقاصدنا أن قاضي قضاة الشافعية كان يحظى عادةً بشرف التصدُّر لشرح «صحيح البخاري» خلال شهر رمضان، في قلعة الجبل [بالقاهرة]، وذلك في حضور السلطان والأمراء وغيرهم من أعضاء النُّخْبة العلمية والقضائية. ولهذا، ينبغي أن نتوقَّع أن يكون التنافسُ في شرح «صحيح البخاري» بين ابن حجر والعيني مسوقًا -إلى حدٍّ ما- بالتفاوت بين منصبيهما وما بينهما من تنافسٍ على الولاية القضائية والنفوذ السياسي ورأس المال الاجتماعي(٥٠). ومن الواضح أن هذه الضغائن أمست أمرًا لا طائل من ورائه مطلقًا، حتى إن العيني وابن حجر عُزلا سريعًا من قضاء القضاة؛ استنادًا إلى ما اتُّهما به من أنهما «لن يكفا عن النزاع، وأنهما لن يتفقا أبدًا، على نحو من شأنه تضييعُ مصالح المسلمين بينهما»(٥١).

كان التنافس بين العيني وابن حجر مُسْتَحْكِمًا منذ البداية؛ ففي شتاء سنة

(48) See Yossef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlīd: The Four Chief Qādīs under the Mamluks," *Islamic Law and Society* 10, no. 2 (2003): 210.

وللوقوف على بعض الدراسات التي أُفردت للسلطة القانونية الإسلامية في الممارسة العملية خلال عصر المماليك البرجية، انظر:

Kristen Stilt, *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

ولمزيد من الدرس النظري لرتبة قضاة الشافعية في عصر المماليك البحرية، انظر:

Sherman Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (Leiden: Brill, 1996), 53-56; Joseph H. Escovitz, "Patterns of Appointment to the Chief Judgeships of Cairo during the Baḥrī Mamlūk Period," *Arabica* 30, no. 2 (1983): 165ff.

(49) Michael Winter, " 'Ulamā between the State and Society in Pre-modern Sunni Islam," in *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*, ed. Meir Hatina (Leiden: Brill, 2009), 34ff.

(50) See Broadbridge, "Academic Rivalries," 85-107.

(51) Ibid., 98-99.

٨٢٠هـ/ ١٤١٨م، حين كان الشرحُ الذي وضعه العالمانِ كلاهما على «صحيح البخاري» لا يزال إشارات [متناثرة]، سخر أحدُهما من الآخر صراحةً؛ حيث تبادلا بعض الانتقادات اللاذعة التي اتخذت صورة مقاطع شعرية(٥٢). وكان العيني قد وَلِيَ تدريس الحديث بالجامع الشهير الذي بناه المؤيد شيخ بالقرب من باب زويلة في القاهرة. ثم أراد السلطانُ أن يُظْهِرَ قوته وتقواه، فأمر ببناء مآذن جديدة لهذا الجامع الذي هيمن على مشهد المدينة (cityscape). على أنه بعد الفراغ من البناء، مالت إحدى المآذن ميلًا خطيرًا [حتى كادت تسقط]، على نحو من شأنه إحراجُ السلطان، وتهديدُ سلامة الناس من سُكَّان الحيّ، وعمَّال البناء. وقد أُغْلِقَ بابُ زويلة شهرًا ريثما يفرغ العُمَّال من هدم المئذنة(٥٣). وفي تلك الأثناء، سخر شعراءُ القاهرة من هذا الإخفاق سخريةً مُرَّةً، وكثرت الأشعارُ التي قيلت في المئذنة المائلة(٥٤). وقد حفزت هذه الحادثةُ نفسُها ابنَ حجر إلى أن يُدلي بدلوه، فأنشد قائلًا من نظمه [في مجلس المؤيد شيخ]: [٥٩]

لجامعِ مَوْلَانا المؤيَّدِ رَوْنَقٌ ... منارتُهُ بالحُسْنِ تَزْهُو وبالزَّيْنِ
تَقُولُ وَقَدْ مَالَتْ عَنِ القَصْدِ أَمْهِلُوا ... فَلَيْسَ عَلَى جِسْمِي أضرُّ مِنَ العَيْنِ(٥٥)

وقد انتشر الشطرُ الأخيرُ من البيت الثاني انتشارًا واسعًا بوصفه توريةً عن اسم

(٥٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ٧/ ٢٨٠. وقد أورد ابنُ تغري بردي هذه الرواية في أحداث سنة ٨٢١هـ، لا سنة ٨٢٠هـ، ولعل هذا هو السبب الذي حمل آن برودبريدج (Anne Broadbridge) على إغفال رواية ابن حجر في هذه الملاسنة في مقالها، وهي الرواية المشار إليها آنفًا. انظر: يوسف ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ١٦ مجلدًا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م)، ١٣/ ٢٢٥. وسوف أستخدم التاريخ الذي ذكره ابنُ حجر، ليس لأنه كان أحد المشاركين بشخصه في الأحداث فحسب، ولكن لأنه ضمَّن روايتَهُ كثيرًا من التفاصيل الكرونولوجية [أي: التسلسل الزمني] التي افتقر إليها ابنُ تغري بردي فيما يتعلَّق بهذه الأحداث؛ كتلك المعلومة التي تفيد أن الأحداث وقعت في الأيام الأخيرة من شهر ذي الحجة. ويزيد المؤرخ الشامي المتأخر ابن سباط (ت ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م تقريبًا) الأمر التباسًا؛ بتأريخه لهذا الحدث بسنة ٨١٦هـ. انظر: ابن سباط، صدق الأخبار، (طرابلس: لبنان، جروس برس، ١٩٩٣م)، ٢/ ٧٧٥.

(٥٣) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ١٣/ ٢٢٥.

(٥٤) السابق.

(٥٥) السابق؛ ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ٧/ ٢٨١.

العيني؛ استنادًا إلى التنافس بين هذين العالِمَين، والعلاقة الوظيفية التي كانت تربط بين العيني والجامع المؤيدي، سـواء بوصفه مدرِّسًا [للحديث]، أو بحسبانه ناظرًا للأحباس [الأوقاف] في عهد السلطان [المؤيد شيخ][٥٦]. غير أن ابن حجر أنكر في روايته أيَّ قصدٍ سيئ، وأكَّد أن «كلّ مَنْ يذوق الأدب يعرف أن هذين البيتَيْن ليسا له»[٥٧]. على أن العيني نفسَهُ كان أحد أولئك الذين اشتركوا في هذا الفهم [لبيتي ابن حجر]، ويسعنا أن نتصور أن العيني ما كان لينظر بعين الرضا إلى ما أبداه ابنُ حجر بحقه من خروج على حدود اللياقة. وقد آثر العيني أن يردَّ على ابن حجر مصطنعًا طريقتَهُ نفسَها، فسبَّه في تورية اشتمل عليها الشطرُ الأخيرُ من البيتَيْن الآتيين:

منارةٌ كعروس الحُسْن إذا جُلِيَتْ ... وهدمُها بقضاء الله والقدَر

قالوا: أُصِيبت بعينٍ قلْتُ: ذا غَلَطٌ ... ما أوجب الهدمَ إلَّا خِسَّةَ الحَجَرِ[٥٨]

وفي عصرنا الذي هيمن عليه تويتر [وفيس بوك]، وحفل بشخصيات سياسية بارزة أصابها الهوسُ بسمعتها أن تُمَسَّ، ليس من الصعب أن نتخيل ما يمكن أن

---

(٥٦) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ١٥/ ٢٨٧. وقد ذهبت نشرة الكتاب المطبوعة سنة ١٩٧١م إلى أبعد من ذلك؛ فأقامت علاقةً صريحةً من خلال نسخ كلمة «العيني» بدلًا من «العين». انظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ١٦ مجلدًا، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، ١٩٧١م)، ١٤/ ٧٥-٨٦. وستكون الإحالات المرجعية في هذا الكتاب إلى نشرة ١٩٩٢م، ما لم يُنَصَّ على خلاف ذلك.

(٥٧) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر ٧/ ٢٨١.

[«أخطأ المؤلف في فهم كلام ابن حجر خطأً لا يمكن تأويلُهُ على وجه يمكن الاعتذارُ به عنه؛ ذلك أن ابن حجر لم ينفِ أن يكون هذان البيتان من نظمه، وإنما نفى ما نسبه العينيُّ لنفسه من أبيات وردت في الفقرة التالية ينقض بهما مقالة ابن حجر. قال ابن حجر بعد إيراد البيتَيْن المثبتَيْن في المتن أعلاه ما نصُّهُ: «فأراد بعضُ الجلساء العبث بالشيخ بدر الدين العيني، فذكر له أن فلانًا [يعني ابن حجر نفسه] عرَّض بك، فغضب واستعان بمن نظم له بيتَيْن ينقض بهما هذين البيتَيْن ونسبهما لنفسه، وعرف كلُّ مَنْ يذوق الأدب أنهما ليسا له؛ لأنه لم يقع له قريبٌ من ذلك، وهما:

منارةٌ كعروس الحُسْن إذا جُلِيَتْ ... وهدمُها بقضاء اللهِ والقَدَرِ

قالوا: أُصِيبت بعينٍ قلتُ: ذا غَلَطٌ ... ما أوجب الهدمَ إلَّا خِسَّةُ الحَجَرِ»

انظر: ابن حجر، إنباء الغمر ٣/ ١٤٥. (المترجم)].

(٥٨) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ١٣/ ٢٢٥.

يثيره بيتان من الشعر من نزاع في المجال العام. ولا ريب أن ما يلفظ به عالمٌ مرموقٌ من مدح أو هجاء يمكن أَن يكون له تأثيرٌ هائلٌ في بناء سُمعة أحد الأشخاص. زد على هذا أن اصطناع الشعر الموزون في الهجاء يجعل من السهل تذكُّره ويكفل له الرواج.

وقد أورد المؤرخ ابنُ سباط (ت ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م تقريبًا) خبرَ هذه الملاسنة بصورةٍ أكثر إثارةً؛ حيث أعاد تصويرها على نحوٍ أدخل في باب الخيال بوصفها مناوشةً لفظيةً في حضور السلطان(٥٩). ولئن كانَ ابن سباط أو المصدر الذي نقل عنه قد اختلق هذا العنصرَ الجديدَ، فثمة إحساسٌ بأن الرواية التي طرأ عليها التعديلُ تظلُّ وافيةً بتصوير الأخطار السياسية البالغة لمثل هذا النزاع الشاجر على مرأى ومسمع من الرأي العام. وينبغي أن نضع في اعتبارنا أنه إذا أمكن الربطُ على نحو موثوق بين عالم كالعيني أو ابن حجر وسقوط مئذنة، عن طريق الإهمال أو التطيُّر، فإن ذلك يمكن أن يفضي إلى تدمير حياته الوظيفية. والحقُّ أن ابن حجر أُجْبِرَ بعد بضعة عقود على ترك وظيفته قاضيًا للقضاة؛ لأنه أهمل ترميم إحدى المآذن إهمالًا أدى إلى سقوطها، ووقوع عدد من الضحايا(٦٠).

لقد شرع العيني في تصنيف شرحه الموسوم بـ«عمدة القاري» سنة ٨٢٠هـ/ ١٤١٧م، أي: بعد قرابة ثلاث سنوات من اكتمال الربع الأول من كتاب ابن حجر «فتح الباري»(٦١). [٦٠] وكان ابن حجر والعيني يتشاركان الطلاب الذين كانوا يترددون على مجالسهما. وكان فريقٌ من هؤلاء الطلاب يدوِّنون بعض الملاحظات التي يستفيدونها من مجالس شرح ابن حجر في أثناء اشتغاله بتصنيف كتابه «فتح الباري». وقد زعم ابنُ حجر أن هؤلاء الطلاب وقفوا العيني على ما كانوا يدوِّنونه من ملاحظات، وأن الأخير ضمَّنها كتابَهُ بغير عزو. والحقُّ أن ابن حجر وثَّق في كتابه الموسوم بـ«انتقاض الاعتراض»، الذي يتألَّف من مجلدين ولم

(٥٩) ابن سباط، صدق الأخبار ٢/ ٧٧٥-٧٧٦.

(60) Kawash, "Ibn Ḥajar al-Asqalānī," 167.

(٦١) وقد وُثِّقت تواريخ اكتمال شرح العيني في حرد متن نسخة كتاب «لامع الدراري على جامع البخاري» لرشيد أحمد الجنجوهي وزكريا محمد الكاندهلوي، ١٠ مجلدات، مكة: المكتبة العمادية ١٩٧٥م، ١/ ٤٠٤. وانظر أيضًا: ابن حجر العسقلاني، انتقاض الاعتراض ١/ ١٠.

يُقدر له الاكتمال، كيف دأب العيني على معارضة آرائه ومقارباته التفسيرية، وأنه انتحل ألفاظه وعباراته بنصها في كل صفحة تقريبًا، بغير أن يتبع في ذلك طريقة العزو المرضية(٦٢).

ومن المحقَّق أن بعض المعلومات الأساسية أو المتفق عليها يُعَاد تدويرُها عادةً في أثناء عملية التصنيف، دون الإحالة إلى مصدرها وبغير تلخيصها أو إعادة صياغتها؛ فمن ذلك مثلًا أن اختيار شذرات المتن (lemmata) التي يجري شرحُهَا كان أمرًا متوارثًا حتى إنه كان من المتوقع أن يُكَرِّر الشُّراحُ هذه الشذرات التي أثبتها أسلافُهم دون مراجعةٍ متبصرةٍ. فإذا ضمَّن الشارحُ شرحَهُ بعض المعلومات دون أن يعزو العبارة التي نقلها إلى شيخ أو مصدر بعينه، فربما يعني ذلك أنه لم يكن ينظر إلى هذا العنصر بوصفه قولًا فريدًا يمكن المحاجحةُ عنه، وإنما كان يَعُدُّهُ مجرد حقيقة محل اتفاق؛ ولهذا ساغ له إعادة استخدام هذا القول بنصِّه. فإذا أراد الشارحُ أن يعزو قولًا إلى شارح آخر لتفنيده أو المنافحة عنه، فإنه يكتب «قال». وربما يستشهد أيضًا بقول شارح آخر لكونه قولًا فريدًا أو لأن له فائدةً خاصَّة. وجرت العادة بأن يقول الشارحُ: «قال بعضُ الشارحين» حين لا يعرف إلى مَنْ ينبغي عزو هذا القول أو ذاك، أو حين يقول به شخصٌ غير معروف على نطاق واسع، أو لا يستحق أن يذكره لطلابه أو قرائه بوصفه مصدرًا، أو إذا كان الرأي المسوق رأيًا عامًّا [أي: لا يُنسب إلى قائل بعينه](٦٣). ولكن حين ساق العيني بعض الأقوال المشهورة

---

(٦٢) يمكن الوقوفُ على كثيرٍ من الشواهد الدالَّة على اقتباس العيني عبارات ابن حجر الأصيلة، التي لم تَرِدْ في الشروح السابقة كشرح الكرماني، دون الاعتراف بالنقل عنه. وللوقوف على مثال يقول فيه العينيُّ: «قلتُ»، ولكنه يسوق بدلًا من ذلك رأيَ ابن حجر دون عزو، قارن: بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ٢٤/ ٣٥ (كتاب: المحاربين من أهل الكفر والردة، باب: كم التعزير والأدب؟)؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري (كتاب: الحدود، باب: كم التعزير والأدب؟). وكما أشارت فارديت توكاتلي (Vardit Tokatly)، فقد ضمَّن العينيُّ مقدمةَ كتابه «عمدة القاري» نقولًا ضخمةً من مقدمة النووي الضافية لشرحه على «الجامع الصحيح»، قارن: مقدمة العيني لكتابه بمقدمة النووي لكتابه «التلخيص» ١/ ١٨٣-٢٨٥؛ انظر:

Tokatly, "Early Commentaries on al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* ," 242-49.

(63) See Rosenthal, *Technique and Approach of Muslim Scholarship,* 41-45.

التي سبق إليها منافسُهُ، ابنُ حجر، أو انتقدها، فإنه كان يستخدم أيضًا عبارة لا يُسَمِّيه فيها؛ إذ يقول: «قال بعض الشارحين»، فلماذا انتهج هذه الطريقة؟

لعل بوسعنا أن نستشفَّ من خلال الحدس مزيجًا من التفسيرات المحتملة التي نستند فيها إلى ما كان بينهما من تنافس على الرعاة، فمن ذلك مثلًا: أن العيني لم يكن يُبالِ بإسباغ أي اهتمام لا مسوِّغ له على ابن حجر، فقد أغفل اسمَهُ بقصد التهوين من شأنه بوصفه عالمًا متبحرًا حقيقًا بأن يُذْكَر باسمه، أو أنه أراد أن يُخفي اعتماده على شرحه [«فتح الباري»] في تصنيف شرحه [«عمدة القاري»]. وثمة تفسيرٌ أرحبُ من ذلك، مدارُهُ على أن العيني أراد أن يُسَفِّهَ رأي ابن حجر، دون أن يصدر عنه ما يمكن أنْ يَمَسَّ سمعته، أو ربما أشفق من أن يظهر في صورة المعادي لأحد زملائه الأحياء هذه العداوة السافرة. وإذا كان العيني قد خاطب في صراحة جمهورًا أدنى معرفةً [٦١] من جمهور ابن حجر -وهي الحقيقة التي تقفنا عليها استطراداتُهُ التي تناول فيها مسائل تمهيدية في اللغة العربية والفقه الإسلامي- فإن النقد الساخر الذي ينطوي عليه الحذفُ ما كان ليغيب عن ابن حجر أو أولئك الطلاب من جمهوره الذين كان في مقدورهم معرفة الآراء التي لم يُسَمِّ العينيُّ أصحابَها والقطع بأنها آراء ابن حجر.

وقد ذكر ابنُ حجر في كتابه «انتقاض الاعتراض»، الذي صنَّفه ردًّا على الانتقادات الواسعة التي وجهها العينيُّ إلى كتابه «فتح الباري»، أن العيني انتظر حتى شارف «فتح الباري» على الاكتمال، فصار يستعير من بعض مَنْ كتب لنفسه من الطلبة، [فينقله إلى شرحه من غير أن ينسبه لمخترعه](٦٤). على أن ابن حجر توقف في اتهام العيني بالسرقة، هذه اللفظة الخشنة، فذهب بدلًا من ذلك إلى أنه «انتحل» (plagiarized)، مستخدمًا لفظة «استعار». ثم استخدم ابن حجر عبارةً أطول وأكثر فنيَّة، حيث قال: «فينقله إلى شرحه من غير أن ينسبه لمخترعه»(٦٥). بيد أن إدانة العيني تظل واضحةً، ولا سيما أن ابن حجر يؤكِّد الجهد الإبداعي للشارح بوصفه «مخترعًا».

---

(٦٤) ابن حجر العسقلاني، انتقاض الاعتراض ١/ ١٠.

(٦٥) السابق.

وعلاوةً على هذه المساجلة، سلَّط ابنُ حجر الضوء على بعض الفقرات التي نسخها العيني من كتاب «فتح الباري» كلمة كلمة[66]. ومن الصعب أن نتصور أن الردَّ الفنيَّ لابن حجر سيكون ردًّا مؤثرًا ما لم يكن الكشفُ عن استعارة العيني يُشَكِّلُ سببًا جادًّا لإحراجه. وكذلك أيَّد عددٌ من قضاة القضاة والشُّرَّاح آنذاك هذه الاتهامات بالانتحال، وانحازوا إلى ابن حجر[67]؛ فقد صبَّ ابن المُغُلي (ت ٨٢٧هـ/ ١٤٢٣م)، قاضي قضاة الحنابلة، بحدَّته المألوفة، جامَ غضبه على العيني، فضلًا عن انتقاده لمعرفة العيني بالنحو[68].

على أن هذه المنافسات الدائرة حول الهيبة والمكانة كانت وثيقة الصلة بالمنافسات حول القواعد التفسيرية، ومنها على سبيل المثال المجادلاتُ الشاجرةُ حول خير السُّبل لتفسير «صحيح البخاري» وإلى أي درجة ينبغي أن نتوقَّع من الشارح المثالي أن يتخذ عند تفسيره للنص موقفًا نقديًّا من العلماء المتقدِّمين والسابقين. وقد لفت ابنُ حجر نظر جمهوره إلى حقيقة أنه لا يخشى من معارضة أسلافه، معارضةً شديدةً في بعض الأحيان، فكان لديه مثلًا من الجرأة ما دفعه إلى الإشارة إلى ركون النووي إلى عالمٍ أخطأ في حساب عدد الأحاديث في كل باب من أبواب «صحيح البخاري»، فأخطأ من ثَمَّ في حساب مجموع الأحاديث التي اشتمل عليها كتابُ «الجامع الصحيح»[69]. وبينما كان العيني هو الهدف المقصود في أكبر الظن، إذ نقل عن النووي دون تمحيص، يستطرد ابنُ حجر في الإعراب عن الشكوى من ممارسات الشرح الموروثة في العموم؛ إذ يقول: «وإنما أوردتُ هذا القَدْرَ [من عِدَّةِ أحاديث الجامع الصحيح]؛ [٦٢] ليتبيَّن منه أن كثيرًا من المحدِّثين وغيرهم يستروحون بنقل كلام مَنْ يتقدَّمُهم مقلِّدين له، ويكون الأولُ ما أتقن ولا حرَّر، بل يتبعونه تحسينًا للظن به»[70].

والحقُّ أن تكرار الشرح لبعض الآراء العلمية السابقة يُعَزِّزُ الامتياز التفسيري

---

(٦٦) السابق ١/ ١٢، ١٣.

(٦٧) السابق ١/ ٩، ١٠.

(٦٨) السابق.

(٦٩) انظر: ابن حجر العسقلاني، هدي الساري، ص٤٨٩ وما بعدها.

(٧٠) السابق.

للشارح؛ ولهذا فقد بدا العلماءُ المسلمون خلال هذه الحقبة حذرين من الظهور بمظهر المبتدعين[٧١]. ومما لا يخلو من دلالة إذن أن سلطة ابن حجر كانت ترتكز -إلى حدٍّ ما- على تقديره الصريح للإبداع والنقد الداخلي في سياق الممارسة الاجتماعية للشرح.

ولم تقتصر شكوى ابن حجر من ترك العزو عند النقل من مؤلفاته على العيني فحسب، ولكنه انتقد كثيرًا من شُرَّاح «صحيح البخاري» وغيره من جوامع الحديث؛ إذ استعاروا في شروحهم من مؤلفات غيرهم دون عزو. فتبعًا لما ذكره ابنُ حجر، أخذ ابنُ جماعة (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٣م)، قاضي الشافعية، شرحه على «تراجم أبواب البخاري» من كتاب ابن المنيِّر (ت ٦٨٣هـ/ ١٢٨٤م)، بحيث لم يُضِفْ إليه من المادة الأصيلة إلَّا النَّزْرَ اليسيرَ، ومع ذلك فقد ظلَّ يدَّعي الكتاب لنفسه[٧٢]. وذكر ابنُ حجر كذلك أن ابن الملقِّن (ت ٨٠٤هـ/ ١٤٠١م) جمع النصف الأول من شرحه على البخاري من عدَّة شروح، وأما النصف الثاني فقد اعتمد فيه على شرحي ابن بطَّال وابن التِّين الصفاقسي (ت ٦١١هـ/ ١٢١٤م)، وادعاه لنفسه، وإن لم يُضِفْ إليه من المادة الأصيلة إلَّا القليل[٧٣]. على أن ثمة آخرين بدوا أقل تحفظًا، فاتهموا ابن الملقن بالسرقة[٧٤]. ومهما يكن من شيء، فإن شرح ابن الملقن نفسه [المعنون بـ«التوضيح لشرح الجامع الصحيح»]، تبعًا

---

(71) See Michael Cook, "On Islam and Comparative Intellectual History," *Daedalus* 135, no. 4 (Fall 2006); Rosenthal, *Technique and Approach of Muslim Scholarship,* 48-53.

(٧٢) السخاوي، الجواهر والدرر ١/ ٣٩٠-٣٩٢.

[ذكر السخاويُّ أن ابن حجر كان «يعرف من أين أخذ ذلك المصنِّفُ تصنيفه أو بعضه»، وأنه قرأ بخطه ما نصه: «فصل فيمن أخذ تصنيف غيره فادعاه لنفسه، وزاد فيه قليلًا ونقص منه، ولكن أكثره مذكور بلفظ الأصل ... الكلام على تراجم البخاري للبدر بن جماعة، أخذه من تراجم البخاري لابن المنيِّر باختصار» (المترجم)].

(٧٣) السابق.

(٧٤) ابن الملقن، التوضيح ١/ ٢٨٩.

[نقل ابنُ حجر عن ابن حجي قوله: «كان [أي: ابن الملقن] يُنْسَبُ إلى سرقة التصانيف، فإنه ما كان يستحضر شيئًا ولا يحقق علمًا، ويؤلِّف الكثير على معنى النسخ من كتب الناس». (المترجم)].

لما رواه ابنُ حجر، قد استعار منه بعضُ العلماء المتأخرين دون عزو(٧٥).

على أن ثمة أدلةً تُفِيدُ أن الانتحال لم ينشأ بسبب علانية مجالس الشرح فحسب، وإنما نشأ أيضًا لأن العلماء في إبَّان هذا العصر كانوا يتحوَّلون إلى القراءة خارج مجلس قراءة الشيخ الذي ينتمون إليه بوتيرة متزايدة (قراءة بنفسِه)(٧٦). وقد احتدم النزاعُ حول الانتحال بين العلماء المسلمين في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، وهو النزاعُ الذي يبدو أنه نشأ بأثرٍ من انتشار ظاهرة «قراءة المرء بنفسِه». وقد بدأت البلبلةُ حين نقل أحدُ مشاهير الشُّرَّاح، وهو شهاب الدين القسطلاني (ت ٩٢٣هـ/ ١٥١٧-١٥١٨م) قولًا سبق أن استشهد به السيوطيُّ (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)؛ حيث زعم السيوطي أن القسطلاني لم يقرأ هذا القولَ مباشرةً في مصدره الأساسي، ولكنه وقف عليه في كتابه، ولم ينص على ذلك(٧٧). ولقد بلغ من استياء السيوطي أنه لم يكف عن اتهاماته للقسطلاني حتى اعتذر له الأخيرُ(٧٨).

---

(٧٥) السخاوي، الجواهر والدرر ١/ ٣٩٠-٣٩٢.

[الحقُّ أني لم أقف في الموضع الذي أحال إليه المؤلف على ما يفيد استعارة بعض العلماء المتأخرين من شرح ابن الملقن على «صحيح البخاري» دون عزو. (المترجم)].

(٧٦) يلاحظ هيرشيلر (Hirschler) أن ثمة ازديادًا هائلًا في استخدام عبارة «قراءة بنفسه» بين القرنَيْن التاسع والعاشر للهجرة (الرابع عشر والخامس عشر للميلاد). انظر:

Hirschler, *Written Word,* 14-15.

ولعل هذه الظاهرة هي التي أتاحت الاطلاع على مزيدٍ من المصادر والنقل عنها في الشروح، كـ«فتح الباري» لابن حجر، و«عمدة القاري» للعيني.

(٧٧) الدهلوي، بستان المحدِّثين، ص٢٤١.

[قال الدهلوي: «يُحكى أن الحافظ السيوطي كان يغض منه [أي: من القسطلاني]، ويزعم أنه يأخذ من كتبه ويستمد منها، ولا ينسب النقل إليها، وأنه ادعى عليه بذلك بين يدي شيخ الإسلام زكريا [الأنصاري]، فألزمه ببيان مدعاه، فعدَّد مواضع، قال: إنه نقل فيها عن البيهقي، وقال: إن للبيهقي عدَّة مؤلفات، فليذكر لنا ذكرها في أيِّ مؤلفاته، لنعلم أنه نقل عن البيهقي، ولكنه رأى في مؤلفاتي ذلك النقل عن البيهقي، فنقله برمَّته، وكان الواجب أن يقول: نقل السيوطي عن البيهقي. وقصد القسطلاني إزالة ما في خاطر الجلال السيوطي، فمشى من القاهرة إلى الروضة إلى باب السيوطي، ودقَّ الباب، فقال له: مَنْ أنت؟ فقال: أنا القسطلاني، جئتُ إليك حافيًا مكشوف الرأس، ليطيب خاطرك عليَّ، فقال له: قد طاب خاطري عليك، ولم يفتح له الباب ولم يقابله». (المترجم)].

(٧٨) السابق. وقد ذَكَر هذه الحكاية أيضًا: =

وعلى الرغم من أن السيوطي وضع كتابًا في «الانتحال»، فقد كان متبجّحًا سيئ السُّمعة، ويسعنا أن نتصور أن الأذى الذي نال من كبريائه كان أهمَّ لديه من أمانة الشرح(٧٩). [٦٣] ومهما يكن من شيء، فقد اتُّهم السيوطيُّ نفسُهُ بانتحال أحد مؤلفات السخاوي في الحديث؛ حيث ادعى الأخيرُ أن السيوطي سرق مادته من أحد المجالس الحيَّة التي كان يعقدها(٨٠)، على الرغم مما رُوي عن السيوطي أنه أكَّد أن «من بركة العلم نسبتَهُ إلى قائله»(٨١)، وقد عدَّ من نعمة الله عليه أن «مصنفاته سارت في الآفاق»، في حين أن مصنفات السخاوي لم «تبرح بيته»(٨٢). وهكذا لاحظنا في انعكاس لجدلية الشرح أن ما أدركه السيوطيُّ من نجاح في سوق الكتاب [حيث انتشرت كتبُهُ وسارت في الآفاق] لم ينل من أمانته بوصفه شارحًا، وإنما كان إثباتًا لها. وسواء أوافقنا السيوطي أم خالفناه، فإن هذا الاضطراب في أعراف العزو يشير إلى ثقافة شرح تنافسية كان العلماءُ يسعون في ظلالها إلى حماية ثمرات جهودهم الفكرية من السرقة في أثناء المجالس التي دأبوا على عقدها وبعدها، حيث تُدوولت نصوصُهم المكتوبة(٨٣).

وليس من الصعب الوقوفُ على بعض الأمثلة للممارسات النصيَّة التي بدا من المقبول الاستشهادُ بها دون تمحيص أو الإشارة إليها دون عزو. والحقُّ أن التساهل في استعارة الأفكار والعبارات بين الشعراء والأدباء العرب الكلاسيكيين، شأن

= Also mentioned in Chase Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 186.

وأنا مدينٌ بالشكر لجوناثان براون (Jonathan Brown)؛ فهو أول مَنْ ذكر لي هذه الحكاية.

(79) E. M. Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Biography and Background,* 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 1:72.

(80) Ibid., 1:75-76. See also Goldziher, *Muslim Studies,* 2:245n3.

(81) Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī,* 1:76.

(82) Ibid.

(٨٣) وللوقوف على جدل آخر حول الانتحال يتصل بابن حجر والسخاوي، انظر:

Frederic Bauden, "Should al-Maqrīzī Be Thrown Out with the Bath Water? The Question of His Plagiarism of al-Awḥadī's *Khiṭaṭ* and the Documentary Evidence," *Mamlūk Studies Review* 14 (2010): 159-232.

معايير الاقتباس التي أقرّها ائتلافُ الروائيين الأمريكيين المعاصرين، يُعَدُّ مثالًا ممتازًا لضربٍ من الثقافة الأدبية كانت تحتفي بالنقل دون عزو(٨٤). غير أن ابن حجر في تقديره للعزو النقدي كان يدعو إلى بيان الكيفية التي يجب أن يكون عليها الشَّرْحُ. ولم تكن تهمةُ النقل بغير تمحيصٍ وثيقة الصلة بالمنافسات حول الرعاية والمكانة فحسب، ولكنها كانت تعكس أيضًا شيئًا من الخلاف حول القواعد التفسيرية التأسيسية في الممارسة نفسِها.

* * *

تدلنا الدراسةُ المتأنِّيةُ للكتابات التاريخية والشروح نفسها على أن المؤلفات ذوات المجلدات التي صُنِّفت خلال عصر المماليك في شرح الحديث كانت تُقدَّم بوصفها سلسلةً من المجالس التي عُقِدَتْ في حضور الطلاب والرُّعَاة والمنافسين. وكان على الشُّراح أن يُثْبِتُوا للطلاب رسوخَ أقدامهم في طائفةٍ متنوعةٍ من العلوم، وأن يُظِهُروا إخلاصَهم الورع في الحفاظ على ميراث النبي [ﷺ] من خلال التشوُّف إلى وضع شرح لا حدَّ ينتهي إليه، وغير متقيِّد بالحواشي، شرح لا يُذعن إلَّا مُكْرَهًا لتقلُّبات سوق الكتاب وحتميَّة الموت. وعلى هذا النحو، كان جمهورُ الشُّرَّاح يؤطرون هذا المأزق الذي وقعوا فيه بحسبانه صراعًا جدليًّا بين الغايات الدنيوية، المتمثِّلة في تصنيف كتابٍ تامٍّ يمكن أن يلقى رواجًا، في مقابل الغايات الكامنة في داخل الموروث [أي: موروث شرح الحديث]. وكان هذا النوعُ الأخيرُ من الغايات يستوجب من الشارح أن يحتسب دائمًا ما يُنْفِقُهُ من وقت؛ طلبًا لمرضاة الله والرسول من خلال دراسة الحديث والتطلُّع دائمًا إلى تحرير الأُمَّة من «إثم» الجهل، دون مبالاةٍ بسوق الكتاب.

[٦٤] وإذا كانت شروحُ الحديث في الأندلس قد خَلَتْ تقريبًا من ذكر الرُّعَاة [السياسيين]، فقد امتُدح هؤلاء الرعاةُ بأسمائهم في متون كتب تفسير الحديث خلال العصر المملوكي. وقد أمسى خلافٌ سياسيٌّ عالميٌّ جرى بين راعيي أحد الشُّرَّاح حول إحدى الممارسات الشعائرية، وهي كسوة الكعبة، مصدرًا لمادته

(84) See G. E. von Grunebaum, "Concept of Plagiarism," 234-53; Michiko Kakutani, "Texts without Context," *New York Times,* March 17, 2010.

التفسيرية، في مثالٍ نادرٍ قلَّ أن نقف على نظيرٍ له(*). وفي مثل هذه الحالات، كان السياقُ التاريخيُّ المحليُّ والعالميُّ يؤثر تأثيرًا مباشرًا في الطريقة التي يجري بها تفسيرُ الحديثِ. فأن يجد الشارحُ راعيًا يُثني عليه أو ينقل أخباره كان يُعَدُّ في حد ذاته أمارةً على أن شروحه قد بلغت من تميُّز المكانة ما يجعلها هدفًا لرغبة هواة جمع الكتب.

ولمَّا كان كبارُ شُرَّاح «صحيح البخاري» خلال العصر المملوكي قد تقلَّدوا أحيانًا بعض المناصب السياسية المؤثرة؛ فشغل ابنُ حجر والعيني -مثلًا- منصب قاضي قضاة الشافعية ومنصب قاضي قضاة الحنفية على الترتيب، فضلًا عن توليهما نظر الأوقاف، ومنها أوقاف الجوامع الكبرى التي اتخذت صورة المجامع (mosque complexes)، فمن الواضح أن المنافسات كانت تحتدم بينهما بأثر التنافس على المكاسب المادية والاجتماعية إلى حدٍّ ما. ومن الطبيعي أيضًا أن نقرأ الاتهامات المتبادلة بين الشُّراح بالانتحال بوصفها نزاعًا حول تصور بدائي للمِلْكية الفكرية. بيد أن الدراسة المتأنِّية لمقدمات الشروح تبيِّن أن الغايات التفسيرية والمحافظة على معايير الإتقان كانت أيضًا من ركائز هذه المباحثات [العلمية]. وكان الإبداعُ الفكريُّ في الممارسة الاجتماعية للشرح أمرًا حيويًّا، وكانت «الاستعارة بلا عزو» يُنْظَرُ إليها بحسبانها أمرًا مجافيًا لممارسة الإبداع.

(*) يقصد المؤلِّف ما كان بين المؤيد شيخ وشاه رخ من خلاف حول كسوة الكعبة، وما كان لهذا الخلاف من أصداء على المادة التفسيرية لكتاب «فتح الباري» لابن حجر. (المترجم)

[٦٥] الفصل الرابع
التنافسُ والتنقيحُ في عصر المخطوطات

«إني رأيتُ أنه لا يكتب إنسانٌ كتابًا في يومه إلَّا قال في غَدِهِ: لو غُيِّر هذا لكان أحسن، [ولو زِيدَ هذا لكان يُسْتَحْسَنُ، ولو قُدِّمَ هذا لكان أفضل، ولو تُرِكَ هذا لكان أجمل، وهذا لعمري من أعظم العِبَر، وهو دليلٌ على استيلاءِ النَّقْص على جملة البَشَر]»

[القاضي الفاضل عبد الرحيم] البيساني

على الرغم من حقيقة أن المؤلَّفات ذوات المجلدات الكثيرة التي صُنِّفت في العصر المملوكي، واتخذت من التفسير موضوعًا لها [أي: تفسير معاني الحديث]، استغرقت كتابتُهَا في الغالب بضعة عقود، فقد جرت العادةُ على النظر إليها بوصفها تمثيلاتٍ ثابتةً لفكر المؤلِّف إلى حدٍّ كبير[١]. ولعل مرجع هذه النظرة إلى أن ثقافتنا العلمية تضرب بجذورها في العمل الفيلولوجي، وأن حاجة هذا الحقل المستمرة إلى النشرات النقدية [المحقَّقة] هي الدافع وراء ولوعنا بـ«الأصل» [أي: أصل نسخة المؤلف][٢]. أو لعل ذلك يرجع إلى أن بعض المؤلفات تسعى إلى تحقيق معنى «الكمال»، من خلال صقل الجوانب المضطربة التي تظهر بالضرورة في أثناء عملية التأليف. بيد أن العمل الفكري الرصين ليس تمثيلًا لرؤية المؤلِّف فحسب، ولكنه بالضرورة تمثيلٌ لعملية التنقيح التي يقوم بها أيضًا. ومن خلال التنقيب

---

(١) ذلكم هو الوضع السائد في هذا الحقل، على الرغم من إلحاح روزنتال (Rosenthal) -منذ سبعة عقود تقريبًا- في الدعوة إلى إجراء دراسات تتناول «التطور التدريجي» لآحاد المؤلِّفين المسلمين قبل العصر الحديث. انظر:

Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship,* 66-68.

(٢) للوقوف على نقدٍ لهذه المقاربة من منظور المتخصِّصين في تاريخ أوروبا خلال العصور الوسطى، انظر:

Dagenais, *Ethics of Reading in Manuscript Culture.*

الجـاري في دور المحفوظات الحافلة ببعض الأجزاء الأثرية المادية من المؤلفات التـي ترجـع إلـى العصر المملوكي، على نحو ما شـرع فيه الباحثون في الدراسـات المملوكيـة، يسـعنا إلقـاءُ الضـوء علـى هـذه القصـص التـي يتداخـل فيهـا التاريـخُ الاجتماعيُّ بالتاريخ الفكريِّ[٣].

وطلبًا لدراسـة الموضوع الأشـمل المتصل بتنقيح تفسـير [الحديث] في عصر المخطوطـات، سـوف أواصل التركيـز على كتاب «فتح البـاري» لابن حجر، الذي يُعَـدُّ جوهـرةً حقيقيـةً أثمرهـا التاريـخُ الفكـريُّ المملوكـيُّ. فمـا هـي التحديـات والاعتبارات الاجتماعية والفكرية التي كان لها دورُها المؤثِّر عند تنقيح هذا الكتاب في سياق الثقافة العلمية المملوكية؟ وإذا كنا قد وقفنا في الفصل السابق على عملية تأليف «فتح الباري» من خلال المصادر السردية، كمعاجم التراجم وفواتح الكتب، [٦٦] فـإن دراسـة بعض المخطوطات التي اكتُشـفت بأخرة يمكـن أن تُثْمِرَ نظراتٍ جديـدةً متعمقـة إلى تطـور دُرَّة مؤلفات ابن حجـر، وإلى تطور تصنيـف المؤلفات التفسيرية عمومًا في سياق العصر المملوكي.

النُّسَخُ المبكرةُ من كتاب «فتح الباري» لابن حجر

بينمـا كنـتُ أفتش في نُسَـخ كتاب «فتـح الباري» لابن حجـر المحفوظة بمكتبة المخطوطات الملحقة بجامع السـليمانية في إسـطنبول إبَّان صيف ٢٠١٤م، لفتت نظـري نسـخةٌ بعينها من نُسَـخ الكتاب المبكِّرة، وهي نسـخةٌ غيـر مكتملة محفوظة تحـت رقـم: «محمود باشـا ٧٩»، ويزعم ناسـخُهَا في حَـرْد المتـن[*] أن ابن حجر أملاها عليه سنة ٨٢٢هـ/ ١٤١٩م، قبل عشر سنوات تقريبًا من طلب حُكَّام بلاد ما

(3) Frédéric Bauden, "Maqriziana II: Discovery of an Autograph Manuscript of al-Maqrīzī: Towards a Better Understanding of His Working Method Analysis," Mamlūk Studies Review 12, no. 1 (2008): 51-118; Li Guo, "Ibn Dāniyāl's 'Dīwān': In Light of MS Ayasofya 4880," Quaderni di Studi Arabi 5/6 (2011): 163-76; and Sami G. Massoud, "Ibn Qādī Shuhba's 'al-Dhayl al-Muṭawwal': The Making of an All Mamluk Chronicle," Quaderni di Studi Arabi 4 (2009): 61-79.

(*) يُقصد بحرد المتن الفراغ المتبقي بعد النص في نهاية النسخة، وفيه يُثبتُ الناسخُ بعض =

وراء النهر وتونس أجزاء من الكتاب، وقبل عشرين سنة من إعلان الفراغ من الكتاب عند «ختمه» سنة ٨٤٢هـ/ ١٤٣٨م، وقبل ثلاثين سنةً من موت ابن حجر (انظر: الشكل رقم ٦)(٤). وتبدأ مخطوطة «محمود باشا ٧٩» بشرح أبواب الأذان، وتنتهي بشرح أبواب الزكاة، وهو الأمرُ الذي يُعَزِّز رواية ابن حجر بأنه صنَّف نحو ثلث الكتاب بحلول سنة ٨٢٢هـ/ ١٤١٩م، وأنه أملى بعض أجزائه على تلاميذه(٥).

وثمة حاشيةٌ إلى جوار حرد المتن تشير إلى أن الزوائد دُمِجَتْ في هذه النسخة سنة ٨٥٠هـ/ ١٤٤٦م، تأسيسًا على نسخة رواها ابنُ خضر، صاحبُ ابن حجر ومساعدُهُ المرموق في القراءة الذي لازمه مدَّة طويلة(٦). وعوضًا عن إتلاف هذه

= المعلومات المتعلِّقة بالنسخة. ويمكن أن يُعَرِّف فيه الناسخُ بنفسه، وأن يسجل تاريخ الانتهاء من كتابة النسخة أو المكان الذي عمل فيه، أو يُعَيِّن من استكتبه ....إلخ. والحقُّ أن المعلومات التي يشتمل عليها حردُ المتن تحمل في حدِّ ذاتها أهمية خاصة؛ لذلك يجب أن يكون تحليلُها قاسيًا؛ لأنها يمكن أن تكون مغلوطة، بقصد أو بغير قصد. انظر: فرنسوا ديروش، المدخل إلى الكتاب العربي المخطوط، نقله إلى العربية وقدَّم له: أيمن فؤاد سيد، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠١٠م، ص٤٦٨-٤٦٩. (المترجم)

(٤) وقد قرأتُ حرد المتن على النحو الآتي: «علَّقه لنفسه من إملاء سيدي ومفيدي الإمام الحافظ العالم أبي الفضل المحمود أبي الحسن علي بن حجر، أمتع اللهُ بحياته، أفقرُ عباد الله وأحوجُهم إلى مغفرته وعفوه، محمد ابن أبي الحياة الخضر بن أبي سليمان داود المصري، عفا اللهُ عنهم أجمعين. ووافق الفراغُ من هذا المجلد في صبيحة نهار الاثنين سابع عشرين شعبان المعظم اثنين وعشرين وثمانمائة بالمدرسة الناصرية بين القصرين بالقاهرة المحروسة، حماها اللهُ تعالى وسائر بلاد المسلمين». انظر: المكتبة السليمانية، إسطنبول، مخطوط محمود باشا ٧٩، ورقة (٣١٧ أ).

(٥) السخاوي، الجواهر والدرر، ٢/ ٦٧٥، ٦٧٦؛ ابن حجر العسقلاني، انتقاض الاعتراض.
[قال السخاوي في سياق حديثه عن كتاب «فتح الباري»: «وكان الابتداءُ فيه في أوائل سنة سبع عشرة وثمانمائة على طريق الإملاء، ثم صار يكتب من خطه مداولةً بين الطلبة شيئًا فشيئًا، والاجتماع في يوم من الأسبوع للمقابلة والمباحثة، وذلك بقراءة شيخنا العلامة ابن خضر ... قال شيخنا: لما كان بعد خمس سنين أو نحوها، وقد بُيِّض منه مقدارُ الربع على طريقة مثلي، اجتمع عندي من طلبة العلم المهرة جماعةٌ وافقوني على تحرير هذا الشرح...». (المترجم)].

(٦) وقد قرأت هذا التعليق المثبت في الحاشية على النحو الآتي: «الحمد لله. بلغ مقابلةً -بحسب الطاقة وكتابة الزوائد التي زادها المؤلِّف أبقاه الله تعالى، ومتع الله بحياته- على نسخة الشيخ برهان الدين ابن خضر في شهر رمضان سنة خمسين وثمانمائة، أحسن الله عاقبته». انظر: المكتبة السليمانية، إسطنبول، مخطوط محمود باشا (٧٩)، ورقة (٣١٧أ).

(الشكل رقم ٦)

يذكر حردُ المتن الخاص بهذه النسخة من «فتح الباري» أن الكتاب «من إملاء الإمام الحافظ» أبي الفضل بن حجر، وأن الفراغ من هذا المجلد وافق صبيحة نهار الاثنين سابع عشرين شعبان سنة اثنتين وعشرين وثمانمائة (الثامن عشر من سبتمبر سنة ١٤١٩م). وتُثْبِتُ عبارةُ السماع الواردة إلى جوار حرد المتن أن هذه النسخة قد اشتملت على الزوائد التي أضافها المؤلِّف (أي: ابن حجر) تَبَعًا لنسخة الشيخ برهان الدين بن خضر في رمضان سنة ٨٥٠هـ (نوفمبر أو ديسمبر سنة ١٤٤٦م). مخطوط محمود باشا رقم (٧٩)، ورقة (١٣٧أ). المكتبة السليمانية، إسطنبول، تركيا. (وقد تكرَّمت المكتبة السليمانية فأهدتني هذه الصورة).

النسـخة المبكِّـرة المملاة أو نبذها، شـأن كثير من المسـوَّدات التـي كُتِبَتْ بخط يد مؤلِّفهـا[٧]، أو الاحتفـاظ بهـا كمـا هـي للأجيـال المقبلـة، فقـد أطلـق فيهـا بعـضُ المتأخرين يَدَ التعديل بأن أضاف إليها زوائد ابن حجر. ولا بُدَّ أن هذه النسخة كان يُنْظَـر إلـى مـا تتمتَّع به من قيمة عمليـة أو رمزية، بوصفها علـى الأرجح مصدرًا لما تلاهـا من نُسَـخ أو عمـلًا مرجعيًّا يمكن تعديلُهُ إذا اسـتحدث ابنُ حجر في نسـخته شـيئًا جديدًا. ويُثْبِتُ حردُ المتن وعبارةُ السـماع -التي تؤكِّد أن النص قد قُوبِلَ على نسخة معتمدة- بالإضافة إلى الدعاء بأن يحفظ الله ابن حجر ويُمْتِع بحياته= أن ابن حجر كان حيًّا عند تقييد حرد المتن.

ولا تقتضي هذه الملاحظةُ القولَ بأن نسخة ابن خضر كانت أصلًا، وأن الزوائد -كمـا سـنرى- لم تكـن النص المحرر الـذي احتفظت بـه النشـراتُ المطبوعةُ في العصر الحديث إلَّا على نحو جزئي فقط[٨]. فالواقع أن هذه المخطوطة -مخطوطة

(7) See Bauden, “Discovery of an Autograph Manuscript of al-Maqrīzī,” 56.

(٨) شأن كثير من المؤلفات العظيمة في الأدبيات الإسلامية، ليس ثمة نسخةٌ من «فتح الباري» بخط مؤلِّفه، وليس ثمة نشرةٌ محقَّقة له. ومع ذلك، فإن النُّسَخ المبكِّرة من الكتاب التي استندت إلى «الأصل» الذي وضعه ابنُ حجر كُتِبَ لها البقاءُ (فانظر على سبيل المثال إلى تلك النسخة التي قُوبلت على أصل صحيح سنة ٨٥٦هـ/ ١٤٥٢م)، وهي محفوظةٌ بمكتبة جامعة برنستون، قسم الكتب النادرة والمجموعات الخاصة، تحت رقم (87Yq)، وتلك النسخة التي يُحتمل أنها بخط المؤلف بالإسكوريال، وهي محفوظةٌ تحت رقم (١٤٥١)، انظر: (*GAS*, 121). ولا تصف نشرةُ بولاق الصادرة سنة ١٨٨٢-١٨٨٣م، وهي واحدةٌ من أقدم النشرات المطبوعة لـ«فتح الباري»، مصادر المخطوطة التي استُخدمت في إخراج النص المطبوع. وتمثِّل نشرة عبد العزيز بن باز، التي يرجع تاريخُها إلى سنة ١٩٥٠م، قدرًا من التحسُّن؛ حيث قابل فيها نشرة بولاق على مخطوطتَيْن، كُتبت إحداهما سنة ١٢٣٤هـ/ ١٨١٩م. ومما يُؤسف له أن مكانة هذه المخطوطات ليست مستمدَّة من أي صلة خاصة بأصل ابن حجر، ولكنها مستمدةٌ من «صيغة التملُّك» التي أُهديت فيها إحدى المخطوطات للحاكم السعودي فيصل بن تركي (ت ١٨٦٥م). وكانت هذه المخطوطات تحت سلطة مكتبة أحد أحفاد محمد بن عبد الوهاب، الأمر الذي ربما أسبغ عليها مزيدًا من التقدير في نظر ابن باز. وأما نشرة شيبة الحمد لكتاب «فتح الباري» الصادرة سنة ٢٠٠٠م فكانت أكثر جاذبيةً من حيث الشكل، ولكنها خلت من أي إشارة إلى الكيفية التي تمَّ بها إخراجُ النص (وحَسْبُكَ أن صور المخطوطات التي وضعت في مقدمة المحقق تحت عنوان خادع هو «وصف المخطوطات» إنما هي صور من «صحيح البخاري»، وهو عمل لم يضمِّنه ابن حجر أصلًا في كتابه «فتح الباري»). ومع ذلك، ففي ظل =

محمود باشا ٧٩- لا تحتفظ بنسخة واحدة من كتاب «فتح الباري»، ولكن بنسختَيْن مبكرتَيْن منه.

فمن هو الناسخُ الذي ظفر بكتاب «فتح الباري» مستبقًا حُكَّام العالم الإسلامي شرقًا وغربًا؟ من البيِّن أنه أحد أبناء الطبقة البيروقراطية ذات المكانة الاجتماعية المتوسطة وأحد العلماء الطموحين، أَلَا وهو ابن المصري[9]. واسمه الكامل المذكور في حرد المتن هو: محمد ابن أبي الحياة الخضر بن أبي سليمان [داود] [٦٨] المصري، ومن حُسْن حظنا أن ابن حجر ترجم له في الوفيات [بكتابه «إنباء الغمر»]؛ فذكر أنه محمد بن خضر بن داود، المعروف أيضًا بشمس الدين وبابن المصري، وأنه وُلِدَ في حلب حوالي سنة ٧٦٨هـ/ ١٣٦٦-١٣٦٧م، وتوفي في بيت المقدس سنة ٨٤١هـ/ ١٤٣٧-١٤٣٨م[10]. وقد نشأ بحلب وأخذ العلم على يد طائفة من مشاهير العلماء في بلاد الشام، ثم أقام بعد ذلك في القاهرة دهرًا، وتكسَّب بالتوقيع في ديوان الإنشاء عند ناظر الجيش، ثم رحل إلى بيت المقدس، حيث تقلَّد مشيخة المدرسة الباسطية. وأهم ما يعنينا فيما يتصل بمقاصدنا في هذا الكتاب هو ما ذكره ابنُ حجر؛ قال: «وسمع مني، وكتب في الإملاء من شرح البخاري»[11]. ولا بُدَّ أن نسخة ابن المصري المبكِّرة التي أُمْلِيَتْ عليه والمحفوظة في «محمود باشا ٧٩» هي النسخة ذاتها التي ذكرها ابنُ حجر في ترجمته لابن المصري في وفيات سنة ٨٤١هـ.

= غياب نشرة محققة مطبوعة من الكتاب، فإن بوسعنا استخدامَ نشرة ابن باز بوصفها مثالًا على نسخة «فتح الباري» التي تستند إلى نسخة منقحة متأخرة من النص. وقد لاحظ ابن باز قليلًا من الصيغ المختلفة بين مخطوطاته التي ترجع إلى القرن التاسع عشر الميلادي ونشرة بولاق، الأمر الذي قد يدلنا على مدى المحافظة التي نُقِلَ بها الكتابُ بعد وفاة ابن حجر. انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ٣-٤؛ نشرة شيبة الحمد (الرياض: ابن عبد العزيز آل سعود، ٢٠٠٠م)، ١/ ٢١-٢٦.

(٩) المكتبة السليمانية، إسطنبول، مخطوطة محمود باشا (رقم ٧٩)، ورقة (٣١٧ أ).

(١٠) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ٤/ ٨٦. وربما يبدو متوقعًا وقوعُ بعض الاختلافات اليسيرة بين أسماء أسلاف ابن المصري؛ فبينما يتبيَّن من قراءة حرد المتن أنه ابن سليمان داود، يسميه ابن حجر ابن أخي سليمان داود. وبصرف النظر عن هذا الاختلاف، فإن الأدلَّة الأشمل تزيل أيَّ شكٍّ يتعلَّق بهذا التشابه. فمن المحتمل أن هذا الخلط بين أبي وأخي يرجع إلى خطأ في النسخ أو عارض طرأ على ذاكرة المؤلف.

(١١) السابق.

فأين كَتَبَ ابنُ المصري النسخةَ التي أملاها ابنُ حجر من «فتح الباري»؟ ولمن كتبها؟ يَنُصُّ حردُ المتن على أن هذه النسـخة اكتملت في مدرسـة الناصر محمد بن قـلاوون (الناصريـة)، في حي بين القصرين، أحد أحيـاء القاهرة، ويقع بين قصرين يرجعان إلى العصر الفاطمي(١٢). وقد علَّق ابنُ المصري هذه النسـخة لنفسـه(١٣)، وهو ما يشي به خلوُّ هذه النسخة من التقاليد الشكلية المتبعة في نسخ الكتب؛ ذلك أن أيَّ كاتب يعمل بديوان الإنشـاء من المحقَّق أنه كان قادرًا على تحقيق الاتسـاق بين الخط وبين الأعراف المهنية.

ولاحظ أنني أسـتخدم في هذا المقام عبارة «النسـخة المبكِّرة المُملاة» بدلًا من كلمة «مسودة»؛ ذلك أن المصطلحات الفنيَّة -كـ«النَّسْخ» و«من إملاء»- استُخدمت فـي حرد المتن، وطباق السـماع؛ لوصـف المخطوط وليس المسـودة، التي تصف بشـكل أفضل مسودة كتبها المؤلِّف بيده. وبعبارة أخرى، يمكن القول -على سبيل القياس الناقص وإن كان جيدًا-: إننا ربما نظن أن هذه النسـخة المملاة مبكرًا تشـبه قليلًا مسودةً نُقِّحَتْ فأمست نسخةً نهائيةً، وهي أشبهُ بنسخة أوَّليَّة من النشرة الأولى التي يُزاد فيها وتُنَقَّح بعد ذلك تمهيدًا لإخراجها في نشـرة ثانية ثم ثالثة. ومع ذلك، ينبغـي أن يكـون واضحًـا أن هـذه الوثيقـةَ تُتيـح لنـا فرصةً نـادرةً لملاحظـة كلٍّ من الاعتبارات الاجتماعية والفكرية المتصلة بتنقيح «فتح الباري» خلال مرحلة تأليفه. والحقُّ أن هذه المخطوطةَ يمكن أن تُسَـلِّطَ ضوءًا كاشـفًا على ثلاثة مستويات على الأقل من التنقيحات والزوائد التي مَرَّ بها الكتابُ.

ومن أجل تقديم فكرة تقريبية لهذه الزوائد من حيث الكمّ، يسـعنا المقارنةُ بين عـدد مـن الكلمـات في عيِّنـة نصيَّة منتقاة مـن النسـخة المملاة مبكـرًا -وليكن من الورقـات الثـلاث الأولى- والعدد الكُلِّي الذي اشـتملت عليه النشـراتُ المطبوعة التي اسـتندت إلى النُّسَـخ المنقحة بعد ذلك من «فتح الباري»(١٤). فبينما اشـتملت العينةُ المنتقاةُ من نسـخة ابن المصري على ٢١٨٥ كلمة، على سـبيل المثال، [٦٩]

(١٢) المكتبة السليمانية، إسطنبول، مخطوطة محمود باشا (رقم ٧٩)، ورقة (٣١٧ أ).

(١٣) وهذا ما يُصطلح على تسميته أحيانًا بـ«نسخة العَالِم». انظر:

Adam Gacek, *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers* (Leiden: Brill, 2009), 78.

(١٤) المكتبة السليمانية، إسطنبول، مخطوطة محمود باشا (رقم ٧٩)، ورقة (٣١٧ أ).

فإن النشرات المطبوعة تضمنت ٢٩٧٩ كلمة؛ مما يعني أن ٧٩٤ كلمة أُضيفت إلى النص لاحقًا. ومن الحق أننا لم نزل بحاجة إلى إجراء مزيدٍ من البحث ابتغاء تجلية هـذه الصـورة، غيـر أنه اسـتنادًا إلى هـذه العينة المحـدودة، التي تبدو متسـقةً مع ما انتهيتُ إليه من نتائج أوَّليَّة في عينات أخرى، فإن نحو ٢٥٪ (٢٦,٦٦) من النسخة النهائية لا وجود لها في أقدم نسـخة. وبعبارة أخرى، فإن كل ثلاث كلمات أملاها ابـنُ حجر سـنة ٨٢٢هـ/ ١٤١٩م، أضاف إليهـا كلمةً أخرى حتى وافته المنيةُ سـنة ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م.

ولعـل تغييـرًا بلغـت نسـبته ٢٥٪ يبدو -من جهة- أمـرًا كانت له آثـارُهُ المهمةُ. والحـقُّ أن أيَّ تغييـر حتى لو كانت نسـبته ١٪ يطرأ على الكتاب خلال عملية تأليفه يمكـن أن تكـون له دلالةٌ مهمةٌ. ومن جهة أخرى، كان «فتح الباري» كتابًا اسـتغرق تصنيفُهُ زمنًا مديدًا، بشـهادة ابن حجر نفسـه[١٥]. فإذا كان ثلاثة أرباع «فتح الباري» تقريبًـا جاهـزة لإصدار النموذج «النهائي» سـنة ٨٢٢هــ/ ١٤١٩م، فما الذي حمل ابنَ حجر على الرجوع إلى هذه الفصول الأقدم، بعد ذلك بسـنوات، ليضيف إليها المزيد؟ وإذا تقرَّر أن هذه المخطوطة -مخطوطة محمود باشا ٧٩- هي حقًّا نسخةُ ابن حجر لكتاب «فتح الباري» أُمليت مبكرًا ونُقِّحت بعد ذلك، فإن السـؤال التالي الـذي يتعيَّـن علينـا طرحُـهُ: مـا أنـواع التنقيـح والزيـادة التـي طـرأت علـى كتـاب «فتح الباري»، ولماذا؟

استراتيجيات التنقيح والزيادة

نقَّـح ابـنُ حجـر «فتح البـاري» في عدَّة إبـرازات متسلسـلة للكتـاب على مدار فترات زمنيَّة طويلة؛ ردًّا على أعمال أسـلافه ومنافسـيه. وقد جرت هذه التنقيحاتُ والزوائدُ على مستويين: إثباتًا لأفضلية كتابه في خضمٍّ مشهد علمي وسمه التنافسُ، وتأييدًا -في الوقت نفسِه- للمعايير التأويلية التي كان يعتقد أنها أوفى مراعاةً لمعنى الحديـث. وصفـوةُ القول أن هـذه التنقيحات والزوائـد كانت تُهَيِّئُ للشـارح بعض

(١٥) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ٥. وقد أبدى ابنُ حجر أحيانًا في تضاعيف الشرح أسفه بسبب هذه العقبة. انظر مثلًا: السابق ٢/ ٤٣١.

المكاسب الاجتماعية، وتُحقّق له كذلك وجوهًا من الإتقان في باب تفسير الحديث، وهو إتقانٌ وثيقُ الصلة بممارسة الشرح. وابتغاء تسليط الضوء على هذه العملية، سوف أدرس وأحلّل -على نحو إجمالي- مثالًا واحدًا منتقى من كل مستوى من المستويات الثلاثة التي يمكن ملاحظتُها للتنقيحات والزوائد.

وينتظم المستوى الأولُ تلك التغييرات التي أُدخلت على الكتاب عند مراجعة الإملاء مراجعةً تستند إلى السَّمَاع والمقابلة، عقب نَسْخِهِ أول مرة. ويتألَّف هذا المستوى من المحذوفات بين السطور والتصحيحات على الحواشي التي توافق النسخ في صلب النص. وقد أشار ابنُ المصري -المشهور بشمس الدين- إلى طباق السماع الذي يُخْبِرُنَا بذلك[١٦]. على أننا واجدون في هذا المستوى ما يَزِيدُ على كونِهِ مجرد تصحيحات يسيرة لأخطاء النَّسْخ والإملاء، وإن كان هناك الكثيرُ من هذه التصحيحات أيضًا. غير أننا نلاحظ أحيانًا أن ابن حجر يُعيد النظر في تفسير بعض الأحاديث، أو في فهم أسلافه لها.

[٧٠] لاحظ -مثلًا- تحليلَهُ لحديث: «سبعةٌ يُظِلُّهم اللهُ في ظله يومَ لا ظِلَّ إلَّا ظله». ومن هؤلا السبعة «رجلٌ دعته امرأةٌ ذاتُ منصبٍ وجمالٍ إلى نفسها، فقال: إني أخاف الله»، «ورجلٌ ذكر اللهَ خاليًا ففاضت عيناه». ففي النسخة المبكِّرة المُملاة، ينقل ابنُ حجر عن أحد الشُّرَّاح السابقين، وهو محمد بن يوسف الكِرْماني (ت ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م) الذي صنَّف هؤلاء السبعة تحت ثلاثة أنماطٍ أوسع: «[فالطاعة إما أن تكون بين العبد وبين الله، أو بينه وبين الخَلْق]، والأول: إما أن يكون باللسان، أو بالقلب، أو بجميع البدن»[١٧]. بيد أن الكرماني لم يُبيِّن كيف يتوزع هؤلاء السبعةُ على هذه الأنماط [الثلاثة]، ومنهم مَنْ حافظ على عفته خوفًا من الله، ومَنْ دأب على الذِّكْر لا يفتر عنه.

---

(١٦) جاء في طباق السماع المثبت على الحاشية ما نصُّه: «بلغ صاحبه الشيخ شمس الدين سماعًا ومقابلةً من أول أبواب الأذان كتبه مؤلفه». انظر: المكتبة السليمانية، إسطنبول، مخطوط محمود باشا ٧٩، ورقة (٢أ).

(١٧) قارن بـ: محمد بن يوسف الكرماني، صحيح أبي عبد الله البخاري بشرح الكرماني، الطبعة الثانية، ٢٥ مجلدًا، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م)، ٥/ ٤٧.

وأما ابـن حجر، فقد ارتأى أولًا أن الشـخص الذي قصد الكرمانيُّ أنه يطيع الله باللسـان «هـو القائـل إني أخـاف الله»، ويظل عفيفًا [عـن مقارفة الزنـا]. بيد أن ابن حجـر حـذف عنـد المقابلة هذه العبارة واسـتبدل بها فكـرةً أخـرى مدارُهَا على أن الطاعة باللسان تعني «الذِّكْر»[١٨].

هذان التفسيران مختلفان غاية الاختلاف، وهو اختلافٌ لا يمكن أن نعزوه إلى خطـأ النُّسَّـاخ؛ فمـا سـببُهُ إذن؟ إذا كان التفسـيرُ الأولُ [حرفيًّا: الحـلُّ الأول] الذي أورده ابـنُ حجـر صحيحًـا فنيًّـا -ذلـك أن مَـنْ عـفَّ عـن الزنا يقـول بلسـانه: «إني أخـاف الله»- فـإن ثمة منطقًا بارعًا وراء ما قام به ابنُ حجر من حذف واسـتبدال؛ إذ يتبيَّـن لنـا بمزيـد مـن التأمُّـل والنظر أن مقالـة: «إني أخـاف الله» ليسـت هي صلب الموضـوع فـي رأيـه، ولكـن المقصود بالأحـرى هو عفَّة ذلك الـذي أَبَى دعوة تلك المـرأة؛ ومـن هنا فإن الأنسـب إدراجُ هذا الوجه من الحديـث تحت نمط طاعة الله بالبـدن. وفـي الوقـت نفسِـه، لا يمكـن أن يُوضَع ذِكْـرُ الله إلَّا تحت نمـط طاعة الله باللسـان. علـى أن اختـلاط الأمـر على ابن حجر يكشـف عن التباس ربما نشـأ من الأنماط نفسها التي ذكرها الكرمانيُّ. ومهما يكن من أمر، فاللسانُ يأتمر بأمر البدن. ولكن التصحيح الذي أجراه ابنُ حجر يُرَاعِي -مع ذلك- تمييز الكرماني بين عمل اللسـان وعمـل البـدن، غاضًّا طرفه عـن أيِّ تداخل بينهما. وعلـى الرغم من أن ابن حجر كان يسعه أن يتحاشى الأنماط التي ذكرها الكرمانيُّ برمتها، فإنه لم يجد بديلًا خيرًا منها، أو أنه وجدها نافعة بما يكفي للإبقاء عليها.

ولئـن بـدا من اليسير اتخـاذُ صنيـع أولئك الشُّـرَّاح الذيـن ينقلون عـن العلماء السابقين دليلًا على التكرار أو الجمود الفكري، فإن المسـتوى الأول من مستويات التنقيـح الـذي وقفنا عليه في تلك النسـخة المبكِّرة المُملاة المذكورة آنفًا من كتاب «فتـح البـاري» يُبَيِّن في وضوح إلى أي حدٍّ كان الشُّـرَّاحُ يتأملون شـروح أسـلافهم ويعيدون النظر فيها أحيانًا.

(١٨) المكتبة السليمانية، إسطنبول، مخطوط محمود باشا ٧٩، (ورقة ٣٠ أ). وفي نشرة ابن باز الحالية: «الذِّكر». وربما نقحها ابن حجر مرةً ثالثةً، بيد أنه يغلب على الظن أن «الذكر» هي القراءة التي فضلها ابنُ حجر؛ لأنه كان يذكر «الفاعلين» دون «الأفعال». انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٢/ ١٤٣، ١٤٤.

[٧١] التنقيحُ بدافع المنافسة

يتجلَّى المستوى الثاني من مستويات التنقيح في امتداد يد أحد العلماء أو النُّسَّاخ المجهولين [إلى كتاب «فتح الباري» بالتعديل]؛ مُثْبِتًا زوائد ابن حجر في الحواشي، بعد ثمانية وعشرين عامًا تقريبًا من إملاء الكتاب أولَ مرة، وثمانية أعوام من إعلان ختمه، وقبل عامَيْن فقط من وفاة ابن حجر. وقد أُدرجت هذه الزوائدُ -كما أسلفنا- استنادًا إلى مقابلة نسخة ابن المصري التي أُمليت مبكرًا على نسخة مملوكة لمساعد ابن حجر المرموق، برهان الدين ابن خضر، وهي النسخة التي يرجع تاريخُها إلى سنة ٨٥٠هـ/ ١٤٤٦م. وعلى الرغم من أن نسخة ابن خضر تعكس النصَّ في تاريخ متأخر جدًّا، فإنها لم تكن تمثِّل «أصلًا» نهائيًّا؛ وهو ما يعني أن الزيادات المثبتة في الحواشي كانت تستند إلى نسخة أخرى من النص، لا بُدَّ أنها خضعت لمزيدٍ من التنقيح في طور لاحق.

وعلى الرغم من أننا لا نعرف هُوِيَّةَ ذلك الذي توفَّر على مقابلة تلك النسخة مُثْبِتًا الزوائد في الحواشي، فإن بوسعنا استبعاد عددٍ من الفاعلين الأساسيين ممن يُظَنُّ ظنًّا قويًّا أنهم قاموا بهذا العمل، وأولهم ذلك الذي ظلَّ يعمل على مقابلة النسخة لمدة تسع سنوات بعد وفاة ابن المصري؛ ولهذا فليس من الممكن أن يكون هو المقصود. ويسعنا أيضًا أن نستبعد السخاوي أو ابن حجر نفسه؛ ذلك أن خطَّهما المتميز لا يشبه خطَّ ذلك الذي قابل النسخة[19]. فلا يبقى بعد ذلك إلاَّ احتمالٌ وحيدٌ، وإن كان لا يعدو أن يكون ضربًا من التخمين، وهو أن ولد ابن المصري «خضر»، وكان عالمًا عصاميًّا، هو الذي تولَّى تنقيح «فتح الباري» بعد أن وَرِثَ الكتابَ عن أبيه[20]. على أنه إذا كان الأمرُ كذلك، فإن لنا أن نخمِّن أن ولد ابن المصري قد ذكر ما يدل على ما أسهم به في الكتاب [من زوائد].

ومن الأنماط الواضحة في هذا المستوى الثاني ما أضافه ابنُ حجر من إحالات

---

(١٩) للوقوف على بعض الأمثلة لخط ابن حجر وخط السخاوي، راجع:

A. J. Arberry, *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*, 8 vols. (Dublin, 1955), vol. 2: plates 59, 64, and 65.

(٢٠) عن ترجمة خضر ولد ابن المصري، راجع: السخاوي، الضوء اللامع ٣/ ١٧٩، ١٨٠.

مرجعيـة إلـى جوامـع الحديـث الأخـرى التي أهمـل ذكرها فـي المسـتوى الأول. وسـوف أتناول هذا المسـتوى بمزيدٍ من التفصيل؛ ذلك أنه يعكس خُطَّةَ ابن حجر التي ميَّـزت فـي نهايـة المطـاف عبقريتَـهُ مـن حيـث كونـه شـارحًا «يشـرح الحديث بالحديث».

ولنعـرض مثـالًا واحدًا من النسـخة المبكِّرة المُمـلاة يدلنا على ما نريـد إثباتَهُ؛ حيث يناقش ابنُ حجر حديثًا ورد في «كتاب الجمعة» يُفِيدُ أن الخليفة الثالث عثمان ابـن عفـان، وليس النبي ﷺ، هو الذي شـرع أذانًا آخر في سـوق المدينة قبل صلاة الجمعـة. والحـقُّ أن اشـتراع أذان آخر لصـلاة الجمعة، وهو الأذان الـذي رُوِيَ أن [عبـد الله] بن عمـر (ت ٧٣هـ/ ٦٩٣م)، ولد الخليفة الثانـي وصفه بأنه بدعةٌ= أثار كثيـرًا مـن الخلاف حول أصله ومشـروعيته[٢١]. وبعد أن شـرح ابـنُ حجر الألفاظَ الـواردةَ فـي الحديث، ناقـش باختصار ما يعتقـد أن البخاري رام إثباتَـهُ بإدراج هذا الحديث [٧٢] في صحيحه تحت باب «الأذان يوم الجمعة»[٢٢]. بيد أنه لم يناقش الأسـباب الخلافيـة لهذه الممارسـة، وهـي مناقشـةٌ جوهريةٌ في تواريخ شـرح هذا الحديث التي أوردها الشُّرَّاح.

على أننا نرى -من خلال الحاشـية التي أُضِيفَت بعد ثلاثة عقود تقريبًا- أن ابن حجـر أدرج مقطعًـا كاملًا تحـت عنوان «تنبيهان» (انظر: الشـكل رقم ٧)[٢٣]. وهنا

---

(٢١) وقد استمرَّ الجدلُ حول هذه المسألة قائمًا إلى يوم الناس هذا؛ حيث أضحى موضوعًا لكثيرٍ من المجادلات بين الشيعة والسلفية وأصحاب مذاهب الفقه، وجرى التشكيك في صحَّة العمل بالأذان الثاني.

[أما ما رُوي عن ابن عمر من أن «الأذان الأول يوم الجمعة بدعة»، فقد ذهب ابن حجر في تفسيره إلى أنه «يُحتمل أن يكون قال ذلك على سبيل الإنكار، ويُحتمل أنه يريد أنه لم يكن في زمن النبي ﷺ، وكل ما لم يكن في زمنه يُسَمَّى بدعةً، لكن منها ما يكون حسنًا ومنها ما يكون بخلاف ذلك»، انظر: فتح الباري ٢/ ٣٩٤. (المترجم)].

(٢٢) المكتبة السليمانية، إسطنبول، مخطوطة محمود باشا (رقم ٧٩)، ورقة (١٣٦ ب، ١٣٧ أ).

(٢٣) درج النُّساخ [في عصر المخطوطات] على حذف الحواشي؛ ولهذا فإن المؤلفين «عندما كانوا ينشرون مخطوطة ما، لم يتركوا مجالًا لا للحواشي ولا للهوامش. ولكن الناس شعروا بالحاجة إلى هذا الفراغ لإثبات الهوامش والحواشي؛ ولذلك اصطلحوا على أسلوبٍ يُغني عنهما، ظهر في بدء القرن الثالث عشر الميلادي، أو بالأحرى في القرن الرابع عشر، عندما أخذ المؤلفون يُدرجون =

نجده يعرض لمسألة الأصول على نحو صريح؛ إذ يشير إلى ثلاثة أحاديث أخرى: يذكر أحدُهَا أن الخليفة الثاني عمر [بن الخطاب] هو الذي شرع زيادة الأذان، ويفيد الثاني أنه لا أحد -ولا حتى عثمان- شرع زيادة الأذان في سوق المدينة، وأما الحديث الثالث فيؤكد أن [هشام] بن عبد الملك أعاد تحديد صفة الأذان الثاني ومكانه(٢٤). وفي هذه الحالات الثلاث، وجَّهَ ابنُ حجر نقدًا لاذعًا لصحَّة الإسناد ومعقوليته في كل حديث. وأما فيما يتصل بالحديث الثالث، فقد ذهب ابنُ حجر إلى انتقاد الشُّرَّاح الآخرين لصحيح البخاري؛ لِما أثاره إدراجُهم حديثًا غير صحيح من مشكلات؛ إذ ليس لهم فيما رَوَوْهُ سَلَفٌ، فضلًا عن أنه مُخَالِفٌ لظاهر الحديث(٢٥).

وعلى الرغم من أن ابن حجر لم يُسَمِّ لنا هؤلاء الشُّرَّاح الذين فوَّق إليهم سهامَ النقد، فمن المحقَّق أنهم كانوا معاصريه، ابن الملقن وبدر الدين العيني؛ إذ ليس ثمة من العلماء البارزين مَنْ ضمَّن شرحه هذه الأحاديث الثلاثة إلَّا هذان العالمان(٢٦). وأما اتفاق ابن الملقن والعيني مع الرأي الذي ذهب إليه ابنُ حجر من أن عثمان هو الذي شرع الأذان الثاني في الواقع، فمسألةٌ خارجةٌ عن سياق هذا الموضوع. وتظل الرسالةُ الواضحةُ التي أبرزتها حقيقةُ أن ابن حجر رجع إلى هذا المقطع ليضيف هذين التنبيهَيْن هي أن معاصريه كان ينبغي عليهم ألَّا يُضَمِّنُوا

= في المتن ذاته ما يُريدون إضافته من تفسير أو استطراد أو تعليل، ويميزونه عن المتن بقولهم: تنبيه، أو فائدة، أو تعليق، أو بيان أو حاشية. [وفي أحيان قليلة كانوا يستخدمون تعابير أخرى مثل: «مهم يتعيَّن هاهنا ذكره»، أو «إشارة لطيفة»، أو «مبحث شريف»]». انظر:

Rosenthal, *Technique and Approach of Muslim Scholarship,* 40.

[نقلتُ ترجمة هذا النص من الترجمة العربية لكتاب فرانز روزنتال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة: أنيس فريحة، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦١م، ص١١١. (المترجم)].

(٢٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٢/ ٣٩٤، ٣٩٥.

(٢٥) ويمكن وصفُ ذلك بأنه شكلٌ من أشكال نقد المتن في العصر المملوكي. ولمزيد من المعلومات عن تاريخ هذا الأسلوب، انظر:

Brown, "How We Know Early Hadīth Critics Did *Matn* Criticism"; and Brown, "The Rules of *Matn* Criticism."

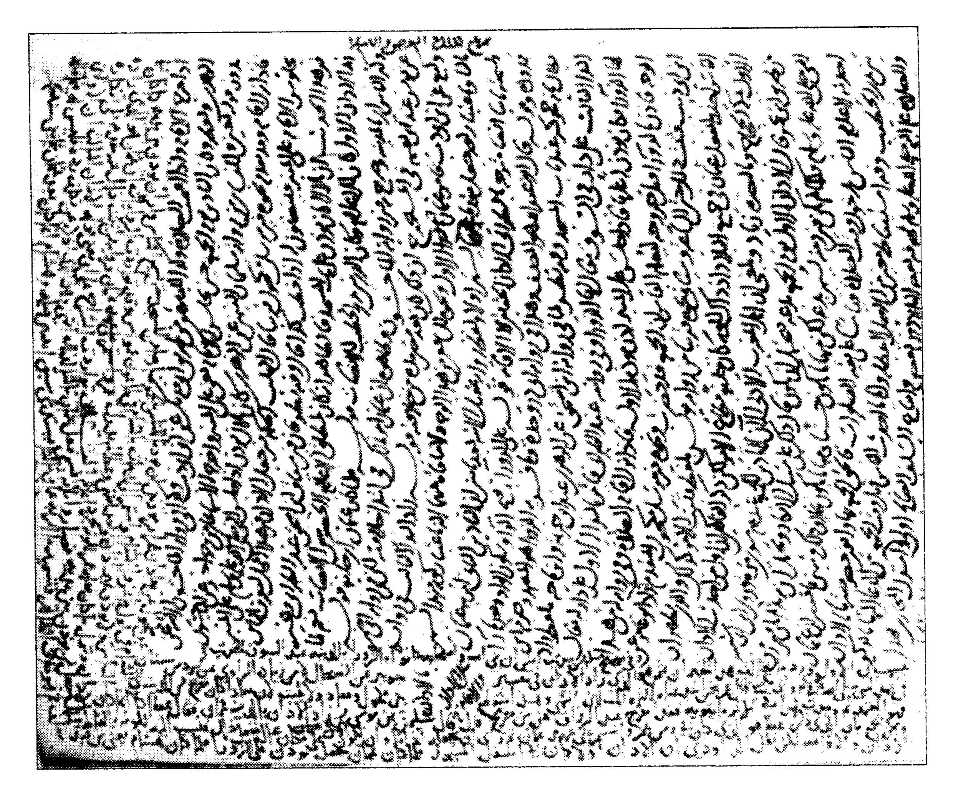
(٢٦) ابن الملقن، التوضيح ٧/ ٥١٤-٥٢١؛ بدر الدين العيني، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، ٢٥ مجلدًا، بيروت: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٧٠م، ٦/ ٢١٠-٢١٢.

شروحَهم موادَّ تفتقر إلى الموثوقية، لا يحملهم على ذلك إلَّا مجردُ الرغبة في تضمينها.

وعلى هذا النحو، فإن بوسعنا أن نُعِيدَ بناءَ سرديةٍ دقيقةٍ تتعلَّقُ بالعملية الفكرية التي تقف وراء صياغة ابن حجر لهذا المقطع [الذي أضافه]. ففي نسخة ابن المصري المُملاة مبكرًا، أغفل ابنُ حجر ذكر أيٍّ من هذه الأحاديث الثلاثة، وهو صنيعٌ ربما أراد به الإشارة إلى عدم صحتها. وقد وصف نورمان كالدر (Norman Calder)، في مناقشته لفن التفسير، هذا النشاطَ بأنه «حذفٌ عِلْميٌّ»، وقام بتأطيره بوصفه ردًّ فعل حتميًّا على «خطر» تراكم طبقات الآراء الشارحة بمرور الزمن تراكمًا «ضخمًا يُفْضي إلى الإرباك»[27]. وفي النسخة اللاحقة، قرر ابنُ حجر -على الأرجح بعد قراءة شروح زملائه التي ضمنوها الأحاديث الثلاثة غُفْلًا من النقد- أن يكون جزءًا من واجبه إيرادُ تلك الأحاديث، وإن كان لمجرد إنكارها إنكارًا صريحًا لا لَبْس فيه.

وبعدُ، فإن ما درج عليه ابنُ حجر من تضمين شرحه بعضَ المصادر الإضافية، لم يكن مجرَّد أمرٍ كَمِّيٍّ يتغيًّا به أن يُثْبِتَ لمجتمع علمي تنافسي أن شرحه كان أكثر استيعابًا من شروح غيره، وإن كان ذلك بلا ريبٍ أحد العوامل [التي حملته على هذا الصنيع]. ولم يكن ذلك أيضًا مجرَّد دليل على صلاحه وتقواه، بوصفه أحد علماء الحديث الذين وقفوا حياتَهم وجهدهم على بيان رسالة نبي الله [ﷺ]، وإن كان ذلك أيضًا أحد العوامل بغير مدافعة. ولكن مقصود ابن حجر فيما أجراه من تنقيح في هذا الموضع كان أمرًا تفسيريًّا يتعلَّق بشرح الحديث -وهو ما ذهب إلى تعريفه بأنه شرح الحديث بالحديث- وهو أمرٌ تداخلت فيه الحوافزُ الاجتماعيةُ وصورُ الإتقان التفسيري: فإذا كانت الأحاديثُ التي يذكرها الشارحُ تتضمَّن دعوة مقنعة تؤثر في السلوك الاجتماعي للجماهير، فإنه يجب الحُكْمُ أولًا على صحَّة هذه الأحاديث حُكْمًا دقيقًا.

(27) Calder, "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr," 103-4.



(الشكل رقم ٧)

«تنبيهان» يتناول فيهما ابنُ حجر بالنقد بعضَ الشُّـرَّاح الذين لم يُسَـمِّهم؛ حيث ضمَّنوا شروحَهم بعض الأحاديث غير الصحيحة. ويرد هذان التنبيهان في صورة حلزونية تحيط بالحاشيتَيْن السفلية واليسرى من ورقة المخطوط عكس اتجاه عقارب الساعة. مخطوط محمود باشا رقم (٧٩)، ورقة (١٣٧أ). المكتبة السليمانية، إسطنبول، تركيا. (وقد تكرَّمت المكتبة السليمانية فأهدتني هذه الصورة).

[٧٤] آثار التنافس الفكري:

يتألَّف المستوى الأخير [من مستويات التنقيح] في نسخة ابن المصري التي أُمليت مبكرًا من الزيادات اللاحقة التي يمكن أن نتبيَّنها عند مقارنة هذه النسخة بتلك النسخة التي تستند إلى الأصل الذي تُدُوول بعد موت ابن حجر. والحقُّ أننا لا نعرف على وجه الدقَّة متى أُلِّفت هذه الزياداتُ التي أُضيفت إلى النص فيما بعدُ. ولعلها استُحْدِثَتْ بالتزامن مع المستوى الثاني [من التنقيح] (أي قبل سنة

٨٥٠هـ/ ١٤٤٦م)، إلَّا أن ذلك الكاتب المجهول الذي تولَّى تحرير المستوى الثاني حذفها بطريق الخطأ. ويبدو هذا التفسيرُ مقبولًا إذا كانت التغييراتُ مجرَّد إضافات بسيطة أو تعديلات ثانوية أغفلها ذلك المجهولُ الذي تولَّى مقابلة الكتاب في المستوى الثاني. ومع ذلك، فثمة كثيرٌ من المحاور النقدية وفقرات الشَّرْح المطولة التي اشتملت عليها النشراتُ المطبوعةُ، ولا ذِكْرَ لها في نسخة ابن المصري، ولا في النسخة التي استخدمها ذلك المجهولُ الذي تولَّى مقابلة الكتاب سنة ٨٥٠هـ/ ١٤٤٦م، ولعل من العسير -والحالُ هذه- أن نعتقد أنه تجاهل إدراج هذه الفقرات بينما بدا حريصًا على إدراج غيرها.

ولمَّا كنا نعرف من خلال المصادر السردية أن ابن حجر ظلَّ يُضِيفُ إلى الكتاب بعضَ المواد طوال السنوات العشر التي تَلَتْ خَتْمَهُ[٢٨]، فإن ثمة احتمالًا آخر أكثرَ معقوليةً، أَلَا وهو أن زيادات المستوى الثاني [من مستويات التنقيح] تعكس حالة كتاب «فتح الباري» عند ختمه، ولكنها لا تنبئ عن أيٍّ من وجوه التغيير الذي قام به ابنُ حجر في العقد الأخير قبل وفاته سنة ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م. ومهما يكن من أمر، فإننا نستطيع أن نفترض جازمين أن المستوى الثالث [من مستويات التنقيح] يتألَّف من التغييرات الإضافية التي أُلْحِقَت بكتاب «فتح الباري» بعد تدوين نسخة برهان الدين بن خضر، التي استخدمها ذلك المجهولُ الذي تولَّى مقابلة الكتاب، أولَ مرة؛ وهو ما يعني أن هذه التغييرات الإضافية لم تقع بالضرورة بعد سنة ٨٥٠هـ/ ١٤٤٦م (وهو التاريخُ الذي شهد المستوى الثاني [من التنقيح])؛ لأن ذلك المجهول الذي تولَّى ترتيب نسخة المستوى الثاني ربما حدَّث نسخة ابن المصري معوِّلًا في ذلك على نسخة قديمة لـ«فتح الباري».

وكان ابنُ حجر -كما قررتُ في الفصل السابق- يساوره الشكُّ في أن بعض الطلاب الذين نسخوا ما أملاه من «فتح الباري» في طور مبكِّر قد أطلعوا العيني على ما دوَّنوه؛ ومن هنا، فقد اتخذ الأخيرُ -فيما يرى ابنُ حجر- حين شرع في تعليق شرحه على «صحيح البخاري» إحدى نسخ «فتح الباري» التي أُمليت مبكرًا مصدرًا ينتحل مادتَهُ ويتناولها بالنقد في آنٍ معًا. ولم يقف ابنُ حجر مكتوف الأيدي

---

(٢٨) السخاوي، الضوء اللامع، ٢/ ٣٨.

إزاء ذلـك، وإنما صنَّـف ردًّا مكتوبًا يُفَنِّد فيه الانتقادات التي وجهها له العينيُّ، وهو الرد الذي تمثَّلَ في كتابه «انتقاض الاعتراض»(٢٩).

ومن الشـواهد الدالَّة على ما كان بينهما من منازعاتٍ فكريةٍ كثيرةٍ ما قام به ابنُ حجر من تفسـير للسـبب الذي حمل البخاريَّ على اصطناع تلك الصيغة المُشْـكِلة «الأذان مثنـى مثنـى» في البـاب الذي ترجم له بهذا العنـوان؛ إذ لـم يكن ثمة حديثٌ صحَّحَـهُ البخـاريُّ ورد بهـذا اللفظ. ففي نسـخة ابن المصري من شـرح ابن حجر، وهي النسخة التي أُمليت في طور مبكِّر، [٧٥] يُجيب ابنُ حجر على هذا الإشكال بقولـه: «ثبـت لفـظُ هـذه الترجمـة في حديـث مرفـوع أخرجه أبـو داود والنسـائيُّ، وصحَّحه ابنُ خزيمة وآخرون من حديث ابن عمر»(٣٠).

وربمـا يبـدو ذلك أمـرًا ثانويًّا يتعلَّق بالصياغة، إلَّا أن «شـرح تراجـم البخاري» الغريبة كان أداةً أخرى أساسية توسَّل بها ابنُ حجر لإثبات ما تمتاز به عبقريةُ شرحِهِ لكتـاب «الجامـع الصحيـح». ولمَّـا كان ابـنُ حجر قد رجـع إلى بعـض الأحاديث الأخـرى بغية شـرح الصيغة الواردة في الحديث (شـرح الحديـث بالحديث)، فإن الاستراتيجيتَيْن التفسيريتَيْن الأهم اللتين اتكَّأ عليهما ابنُ حجر كانتا قيد الاختبار.

بيـد أن المحاولة التفسـيرية الأولى التـي بذلها ابنُ حجر في هذه الحالة لم تبلغ المسـتوى المأمـول؛ فـإذا راجعنـا حديث ابن عمر في «سُـنَن أبـي داود» وغيره من جوامع الحديث، ألفينا صيغةً مختلفةً تمام الاختلاف؛ فبدلًا من عبارة «مثنى مثنى»، صادفتنا عبارةُ «إنما كان الأذانُ على عهد رسول الله ﷺ مرتين مرتين».

ومـن المؤكَّـد أن ابـن حجـر أدرك أن هذه الفقـرة في «فتح البـاري» تحتاج إلى مزيـد مـن التنقيـح؛ ذلك أننا نسـتطيع أن نلاحظ أنـه أدرج في المسـتوى الثالث من الزيادات معطيات جديدة وأدخل تعديلًا مهمًّا؛ حيث قال: «ثبت لفظُ هذه الترجمة في حديثٍ لابن عمر مرفوع، أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده، فقال فيه: «مثنى مثنـى». وهـو عند أبي داود والنسـائي، وصححه ابنُ خزيمة وغيـره، من هذا الوجه لكن بلفظ: «مرتين مرتين»(٣١).

---

(٢٩) انظر: ابن حجر العسقلاني، انتقاض الاعتراض، ص٧-١١.

(٣٠) انظر: مخطوط محمود باشا رقم (٧٩) بالمكتبة السليمانية، إسطنبول، ورقة (٣ ب).

(٣١) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٢/ ٨٢.

وهنا يراعي ابنُ حجر سمعته؛ إذ توضِّح النسخةُ المنقحةُ أن ثمة أبا داود آخر، هو أبو داود الطيالسي (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩م)، روى بإسناده حديثًا ذكر فيه ابنُ عمر أن الأذان كان على عهد النبي ﷺ مثنى مثنى. وأما في هذه النسخة، فهو يوضح أن أبا داود الآخر -وهو أبو داود السجستاني- وآخرين رووا حديث ابن عمر بلفظ مختلف: «مرتين مرتين». والفائدة الضمنية التي أراد ابنُ حجر أن يُلَقِّنَها طلابَهُ هي أن البخاري كان يرجح لفظ «مثنى مثنى».

وأما العيني فقد اعترض -تبعًا لما ذكره ابنُ حجر- على ترجمة البخاري للباب، وعلى تفسير ابن حجر لها؛ حيث قال: «ليس لفظُ الحديثِ المذكورَ، وإنما رواه أبو داود عن ابن عمر بلفظ: إنما كان الأذان على عهد رسول الله ﷺ مرتين مرتين»[٣٢].

[٧٦] وقد أسخط ذلك ابنَ حجر، وظنَّ أن النسخة التي وقعت للعيني من «فتح الباري» سقط منها «من أبي داود الطيالسي إلى أبي داود»، أو ظنَّ أنهما واحدٌ[٣٣]، واستطرد ابنُ حجر كما لو أن العيني كان يجهل الفَرْقَ بينهما؛ فأعطاه محاضرةً بليغةً عن الاختلاف بين أبي داود السجستاني وأبي داود الطيالسي، وأن العيني جرى على مألوفه في إنكار ما لم يُحِطْ به عِلْمًا[٣٤].

وعلى الرغم من أننا لا نعرف نسخة «فتح الباري» التي كانت بحوزة العيني، فإن اكتشاف نسخة ابن المصري التي أُمْلِيَتْ مبكرًا وخلت من الإشارة إلى أبي داود الطيالسي أمرٌ يُعَزِّزُ موقف العيني؛ ذلك أنه إذا كان قد اطلع فعلًا على نسخةٍ مبكرةٍ من كتاب «فتح الباري»، وهي نسخةٌ مماثلةٌ لنسخة ابن المصري -وهو ما يبدو أمرًا راجحًا بدرجة كبيرة؛ بالنظر إلى ما رواه ابنُ حجر نفسُهُ من أن العيني حصل على ملاحظات أُمليت مبكرًا من أحد تلاميذه [أي: تلاميذ ابن حجر]- فلا سبيل إلى تخطئته فيما ذهب إليه من انتقاد تفسير ابن حجر. وعلى الرغم من أن العيني امتاز في شرحه على «صحيح البخاري» بالاستفادة من البلاغة والنحو واللغة، أكثر من

---

(٣٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، انتقاض الاعتراض، ١/ ٣٥٤.

(٣٣) السابق.

(٣٤) السابق.

استفادته بمعرفة الأحاديث الأخرى، خلافًا لابن حجر، فمن المؤكَّد أن معرفته بالحديث بلغت حدًّا يسمح له بمعرفة الفرق بين أبي داود الطيالسي وأبي داود السجستاني. ويمكن القول في هذه الحالة: إن المأخذ الوحيد الذي يُعَابُ به العيني هو أنه لم يكن يعرف أن ثمة حديثًا ورد في مسند أبي داود الطيالسي مصطنعًا لفظ «مثنى مثنى». ولكن حتى ابن حجر نفسه أغفل هذه النقطة سنة ٨٢٢هـ/ ١٤١٩م، كما تدلنا بوضوح نسخةُ ابن المصري التي أُمْلِيَتْ مبكرًا.

وثمة خاتمةٌ شائقةٌ لهذه القصة تُثِيرُ بعض الأسئلة الجديدة حول الطريقة التي اتبعها علماءُ العصر المملوكي في قراءة مصنَّفات بعضهم بعضًا، والتعاطي معها. فإذا عوَّلنا على النشرات الحديثة لكتاب «عمدة القاري» للعيني، وهي النشرات التي استندت إلى نسخة مخطوطة مُنَقَّحَة متأخرة للكتاب[٣٥]، بدلًا من وصف ابن حجر لشرح العيني في كتابه «انتقاض الاعتراض»، فسوف يفاجئنا وجودُ النص خلوًا من أي نقد لابن حجر أو كتابه. فلم يذكر العيني أبا داود، لا السجستاني ولا الطيالسي، ولم يذكر لفظَ «مرتين مرتين»، وإنما قدَّم عوضًا عن ذلك -على نحو ما درج عليه في مقاربته- تفسيرًا لغويًّا لهذا اللفظ المُشْكل؛ الأمر الذي يشي بأن العيني قرأ نقد ابن حجر له، ونقَّح كتابه تَبَعًا لذلك. قارن -على سبيل المثال- ما ذكره العيني تبعًا لما أورده ابنُ حجر في كتابه «انتقاض الاعتراض» في باب «الأذان مثنى مثنى» (أ)، وما ذكره في كتابه «عمدة القاري» استنادًا إلى النشرات المطبوعة (ب):

(أ) «مثنى مثنى، ليس لفظُ الحديثِ المذكورَ، وإنما رواه أبو داود عن ابن عمر، بلفظ: إنما كان الأذان على عهد رسول الله ﷺ مرتين مرتين»[٣٦].

---

(٣٥) لا توجد نشرةٌ محققةٌ لكتاب «عمدة القاري»، شأنه في ذلك شأن كتاب «فتح الباري». وعلى الرغم من أن نشرة دار الكتب العلمية لم تذكر أيَّ مصدر مخطوط من المصادر التي اعتمدت عليها، فإن نشرة المكتبة المنيرية تزعم أن النص الذي نشرته «قُوبِل على عدَّة مخطوطات»، غير أنها لا تذكر أيَّ تفاصيل عن مصدر المخطوطات التي رجعت إليها. ومع ذلك، فينبغي علينا أن نفترض أن النشرات الحديثة لهذا الكتاب تعكس بوجه عام تقليدًا متأخرًا للمخطوطات، يرجع في أغلب الظن إلى العصر الإسلامي المتأخر.

(٣٦) العيني، عمدة القاري، ٥/ ١٠٩. =

(ب) «هـذا بـابٌ يُذكـر فيـه الأذان مثنـى مثنـى، ومثنـى هكـذا مكـررًا روايـة الكشـميهني، وفـي روايـة غيـره: مثنـى مفـردًا، ومثنـى مثنى معـدول من اثنين اثنين»[٣٧].

[٧٧] وتَهَبُنَـا الأدلـةُ انطباعًـا قويًّا بأن ابـن حجر والعيني لا بُـدَّ أنهما كانا يقرآن مؤلفـات بعضهمـا بعضًـا في أثنـاء العمل عليهـا، فيتفاعـلان معهـا ويُجريان بعض التنقيحـات تَبَعًـا لهـذه القـراءة؛ إذ كانـا يُـدْركان أن قرَّاءهمـا سـيحكمون عليهمـا، فيقدِّمـون أحدَهمـا علـى الآخر. كمـا تُبَيِّن لنا هـذه الأدلةُ أيضًا مقدار مـا كان يجده المؤلفـون من صعوبة في السـيطرة على نـص مؤلفاتهم بمجرد فراغهم من إملائها، حتـى لـو كانوا يتداولـون هذه المؤلفـات في صورة نُسَـخٍ خاصةٍ بين عـددٍ محدودٍ للغاية من القرَّاء. وبعبارة أخرى، يمكن القول: إن هذه المؤلفات التي أُمْلِيَتْ مبكرًا، ولـم تزل بعدُ في طور الإعداد، سـيكون لها تأثيرُهَا، سـواءٌ أحب المؤلِّفون ذلك أم كرهوا، وأن الواحد منهم يمكن مسـاءلتُهُ عمَّا أملاه في نسـخة مبكِّرة. ومن هنا فإن تجربة القراءة والكتابة في الثقافة الفكرية المملوكية يمكن أن تشمل تداول مؤلفاتٍ قيد الإعداد والرد عليها ردًّا يقوم على التنافس قبل الإعلان عن الفراغ من الكتاب، وحتى بعد الإعلان عن الفراغ منه في بعض الأحيان.

* * *

على الرغم مما أبرزتُهُ فيما تقدَّم من أن ابنَ حجر كان مَسُوقًا إلى مراجعة كتابه «فتـح البـاري» وتنقيحه بأثرٍ من رغبته في منافسـة أقرانـه، فإن هذا لا يعدو أن يكون فهمًا جزئيًّا للشـرح بوصفه ممارسـةً اجتماعيةً. وتُسَـلِّطُ دراسـةُ المسـتويات الثلاثة للزوائـد التـي وقفنا عليها في نسـخة ابـن المصري التـي أُمِليت مبكـرًا الضوءَ على الأهداف الدينية والتفسيرية التي تغيَّا ابنُ حجر الوفاءَ بها؛ بغية المحافظة على معنى ميراث النبي [ﷺ] أحسن محافظة وأتمها.

وحقيـقٌ بنا أن نتأمل فيما يتصل بهذه الالتزامات المعيارية ثلاثةَ مسـائل ختاميَّة

= [أخطأ المؤلف هنا، فأحال على كتاب «عمدة القاري»، والصحيح أن يحيل على كتاب «انتقاض الاعتراض»، تبعًا لما ورد في المتن آنفًا». (المترجم)].

(٣٧) السابق. [الصواب: عمدة القاري، ٥/ ١٥٩، وليس ٥/ ١٠٩، كما ذكر المؤلف. (المترجم)].

يمتاز بها تصنيفُ المؤلَّفات التفسيرية [أي: المعنيَّة بتفسير الحديث]، ولا سيما في ظل ثقافةٍ أسبغت طابع التقديس على «صحيح البخاري».

وأُولَى هذه المسائل الثلاث أنَّ ما جرى العملُ به من قراءة «صحيح البخاري» -على نحو ما سنرى في الفصل التالي- كان يتم بصورة دوريَّة؛ حيث كان يُقْرَأُ في القلعة إبَّان شهر رمضان في حضور السلطان[38]؛ ولهذا لا ينبغي أن يُثِيرَ استغرابَنَا أن يرجع ابنُ حجر إلى شرحه ليُضِيفَ إليه مزيدًا من المواد، حتى في السنوات والعقود التي أعقبت إملاءَهُ لنص كتابه أولَ مرة على ابن المصري.

وأما المسألةُ الثانيةُ، فهي أن الشُّرَّاح كان ينظرون إلى تفسير «صحيح البخاري» بحسبانه عملًا سيتجاوز أعمارهم، شأنُهم في ذلك شأن مفسِّري النصوص التي أُشْرِبَتْ طابع التقديس[39]. وكما تُبَيِّن المناقشاتُ الجزئيةُ التي أبرزها التحليلُ الدقيقُ لكثيرٍ من طبقات الزوائد التي أُضِيفَتْ إلى نسخة «فتح الباري» المُملاة مبكرًا، كان ابنُ حجر تحدوه التقوى بحيث دفعته إلى الاستمرار في استنباط فوائد جديدة من أقوال النبي [ﷺ] وأفعاله، كما أذعن لمبدأ الالتزام الصارم بالمحافظة على صحَّة الأحاديث التي توفَّر العلماءُ على جمعها وتفسيرها. ثم جاء الموتُ الذي هو إرادةُ الله التي لا رادَّ لها فطغى على فكرة «الختم»؛ بحسبانه اللحظة الحقيقية التي يبلغ فيها شرحُ العالم منتهاه.

[٧٨] وأما المسألة الثالثة والأخيرة، فهي أن العلماء كانوا يعكفون على شرح نص رُوِيَ على نحو تقليدي، لا يخاطبون بهذا الشرح أنفسَهم وقُرَّاءَهم المعاصرين لهم فحسب، وإنما يُوَجِّهُونَهُ أيضًا إلى عامَّة الجمهور في المستقبل القريب والبعيد. ولعل المستقبل الذي كان ابنُ حجر يتطلع إليه هو الآخرة التي بات قريبًا منها، وإن بدا واضحًا أنه كان يستعد لها مدةً طويلة. ولمَّا كان بينه وبين البخاري حوالي خمسمائة عام، فقد كان من المعقول أن نتوقَّع اتصال الجدل بين العلماء المسلمين

---

(38) Joel Blecher, "Ḥadith Commentary in the Presence of Students, Patrons, and Rivals: Ibn Ḥajar and *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* in Mamluk Cairo," *Oriens* 41, no. 3-4 (2013): 275-76.

(٣٩) للوقوف على دراسة مقارنة لفرضية الشروح العابرة للكتب المقدسة وغيرها، انظر:
Henderson, *Scripture, Canon, Commentary,* 140-55.

حـول أصـول حديـث أو ترجمـة بـاب مـن أبـواب البخـاري علـى مدار السـنوات الخمسـمائة. والواقع أنهم تجادلوا وظلوا يتجادلون. وفي سـبيل الوفاء بهذه الغاية، جـرى تنقيـحُ «فتـح الباري» والتوسُّـعُ فيه علـى مدار عدَّة عقـود، مع العِلْـم بأنه لـم يُصَنَّف مثلُهُ قطُّ[٤٠]، وربما لما تعيَّن عليه بوصفه أثرًا خالدًا من ضرورة حفظ الأُمَّة عدَّة قرون قادمة.

على أنه بقدر ما كان هذا الأثرُ قيِّمًا، فإن الأدلَّة الجديدة التي يمكن استخلاصُها من نسـخة ابن المصري المُملاة مبكرًا تبيِّن للباحثين كثيرًا مما يمكن الوقوفُ عليه إذا تجـاوزت نظرتُنَـا الخدعة التي ينطـوي عليها القولُ باكتمال هـذا العمل الهائل. يقول مايكل باكسندل (Michael Baxandall) في كتابه (Patterns of Intention):

«قال [بول] سيزان (Cezanne) -ونقل عنه بيكاسو (Picasso) بعد ذلك موافقًا إيـاه فيمـا ذهب إليه-: إن كل ضربة فرشـاة يضربها الرَّسَّـامُ تفضي إلـى تغيير معالم الصـورة. والحـقُّ أن الفكرة التي أرادا بيانَها لم تكن هي أن الصورة النهائية سـتبدو مختلفةً إذا مُحِيتْ ضربةُ فرشاةٍ واحدةٍ أو تمَّ تغييرها، وإنما أرادا أن كل ضربة فرشاة في أثناء رسـم الصورة سـوف تُغَيِّرُ أثر ضربات الفرشـاة السـابقة؛ ولهذا فإنه مع كل ضربة فرشـاة يجد الرسـامُ نفسـه بإزاء حالة جديدة ... وهذا تأثيرٌ بالغ القوة، ولكن من الواضح أن الرَّسَّام لا يدور بخلده إلَّا الصورة النهائية»[٤١].

ولئن كان باكسـندل يناقش طريقة بيكاسـو، فإن هذه الفكرة يمكن أن تُسهِم في إثـراء تحليلنـا للمؤلفـات التـي أثمرها عصـرُ المخطوطـات؛ ذلك أن السُّـلطة التي ينطـوي عليهـا الاعتـرافُ بأحد الشـروح وتنقيحـه بوصفه عملًا متسلسـلًا هي التي تسـمح لنا بإضفاء طابع تجسيمي على هذه العملية[٤٢]. والحقُّ أننا لم نعُد نقتصر

---

(٤٠) كان ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) قد سمع كثيرًا من شيوخ عصره يقولون: «شرحُ كتاب البخاري دَيْنٌ على الأُمَّة، يعنون: أن أحدًا من علماء الأُمَّة لم يُوفِّ ما يجب له من الشرح بذلك الاعتبار»، انظر: ابن خلدون، المقدمة ص٥٦٠، ٢/ ٤٥٧، ٤٥٩.

(41) Michael Baxandall, *Patterns of Intention: On the Historical Explanation of Pictures* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), 62.

ويطيب لي أن أتوجه بالشكر إلى مايكل كوثرين (Michael Cothren)؛ إذ لفتني إلى هذا المرجع.

(42) Ibid., 63.

علـى النظـر إلـى أحد المؤلفـات وتحليلهـا بأثر رجعي منـذ الفراغ منـه، حين يعلن المفسِّرُ في النهاية أن الكتاب قد قارب ما كان يعتزم بلوغه. وإنما نستطيع -بدلًا من ذلـك- أن نعيـد بنـاء قصد المفسـر حين شـرع أولًا فـي صياغة حلٍّ لأحد الأسـئلة القديمة. فمع كل كلمة تُمْلَى، وكل تفسير يُكْتَبُ، تنشأ معضلاتٌ ومناقشاتٌ ووجوهُ التباس جديدة، سواء لمفسِّر النص أو لقرائه. وبعبارة أخرى، يمكن القول: إن النظر إلى «فتح الباري» بوصفه نصًّا متماسكًا أُفْرِغَ إفراغًا واحدًا يعني مباركة الخدعة التي ينطوي عليها القول بوحدة القصد والوفاء به، حيث يتبلور أي «ختم» بأثر رجعي إذا أُدِّي علـى الوجه الأمثـل. والواقع أن خدعة العمل «المكتمـل» هذه جديرة بالتأمُّل في ذاتها، لا من أجل سهولة التناول فحسب، ولكن لأنها [٧٩] تُعَدُّ أيضًا تمثيلًا ذا حجية وتأثير لفكر أحد المؤلفين في لحظة مهمَّة من عمر الزمن. بيد أن هذه الخدعة تتوقـف على إخفاء واسـتبعاد القصـص المعقَّدة ذات الطبقـات الكثيفة التي تصور كيف برز إلى الوجود عملٌ «مكتملٌ».

وكما تبيِّن لنا الأدلةُ الجديدةُ المسـتقاةُ من نسـخة ابن المصري المملاة مبكرًا، فـإن الحياة الغنيَّة بالجدل في المشـهد العلمي خلال العصـر المملوكي بدت خفيةً عن الأنظار في سطور «فتح الباري». وفي ظلال هذه الحياة الحافلة الجدل تطورت بمرور الزمن المكاسبُ الاجتماعية، التي بدا فيها ابنُ حجر منافسًا مهيبًا، فضلًا عن تحقيـق بعـض الغايـات التفسـيرية والالتـزام بطائفـة من معاييـر الإتقـان، التي فيها اسـتراتيجيات ابـن حجـر فـي المحافظـة علـى معنـى مـا صـحَّ مـن أقـوال النبي [ﷺ] وأفعاله.



[٨٠] # الفصل الخامس

الخطابة في ظلال بستان السلطان

«المقامُ مقامُ امتحانٍ لا مقامُ إفادةٍ»

ابن حجر

لـم يكن الشُّـرَّاحُ ينتقدُ بعضُهم بعضًا لائذين بنصوصهم المكتوبة فحسـب، بل كان الهجـومُ المتبـادلُ فيمـا بينهم يجـري كِفَاحًا في المجالس التي كانـت تُعْقَدُ في القلعة خلال شـهر رمضان لشـرح «صحيح البخاري» بمحضر من النُّخْبة السياسـية والقضائية. وقد شـهدت هذه المباحثاتُ الحيةُ حول «صحيح البخاري» منافسـاتٍ مثيرةً، بل ضاريةً في بعض الأحيان؛ حيث احتدم الجدلُ فيها بين الشُّرَّاح المتنافسين حول [بعض مسـائل] الفقه، والمصطلحات، وسلاسـل الإسناد، وذلك في حضور الطـلاب والرُّعـاة والأقـران. وكان العـرضُ الحـيُّ لهـذا الشـرح يعنـي أن الحِيَـل الجسـدية، ومنهـا: نمـطُ اللبـاس، وطريقـة الإلقـاء، ومـا سـوى ذلك من السـمات الإثنوغرافية، كانت تعمل جنبًا إلى جنب دلائل الذاكرة الموسوعية والارتحال عبر العالـم؛ بغيـة إقناع جمهور متنوع بقوةِ هذا الشـارح أو ذاك داخل المشـهد العلمي، وإخلاصِـهِ لهـدي النبي [ﷺ]. وإذا كان وليام بليـك (William Blake) قد أُثِرَ عنه قولـه: «إن الإكثـار(*) يُفْضِـي إلى قصر الحكمة»، فإن شُـرَّاح العصـر المملوكي قد ذهبوا إلى أن الإكثار يفضي بلا ريبٍ إلى قصر السلطان.

وقد وقعت هذه الشـروحُ الحيةُ غالبًا -كما يبيِّن الشـطرُ الأولُ من هذا الفصل- في مجالس إقراء سـنويَّة، اشـتجر خلالها جدلٌ مرتجلٌ بين قضاة القضاة حول بيان دلالة بعض الألفاظ أو المصطلحات الفنيَّة. زد على هذا أن موقع القلعة يذكِّرنا بأن

(*) آثرتُ ترجمة (excess) في هذا المقام بالإكثار، بمعنى الإطناب وتفصيل القول؛ مستلهمًا في هذه الترجمة عبارة الزركشي التي صدَّر بها المؤلف الفصل الثامن من فصول هذا الكتاب: «الإكثارُ داعيةُ الملال». (المترجم)

الشروح لم تكن مقصورةً على المسجد أو المدرسة، وإنما كان لها وجودٌ راسخٌ في المؤسسات السياسية وساحاتها. وعند تمحيص الروايات التي تَقُصُّ علينا نبأ الصدامات التي وقعت بين المتنافسين، ستكون عنايتي بتحديد الطَّرَف المنتصر أدنى من عنايتي بالكيفية التي أعاد الشُّرَّاحُ من خلالها بناءَ الاستراتيجيات الشفوية من أجل التصدي للمنافسين.

[٨١] وأما الشطرُ الأخيرُ من هذا الفصل، فسوف أُرَكِّزُ فيه على إحدى الحوادث الفريدة التي وقعت في بستان السلطان، في أثناء تناول الفاكهة والحلوى، وهي بيئةٌ أوثقُ صلةً بمجالس شرح الحديث. ويَقُصُّ علينا ابنُ حجر العسقلانيُّ في حولياته خبرَ تلك المباحثة التي وقعت بعد الظهر في ظلال بستان السلطان، وهي المباحثةُ التي أثارها طالبٌ قاهريٌّ طُلَعة يريد أن يعرف السبب في الاضطراب المنطقي الذي اعترى أحد الأحاديث الواردة في «صحيح البخاري». فارتجل ابنُ حجر شرحًا للحديث قصد به إحراجَ منافسِهِ، شمس الدين الهروي، وإثارةَ إعجابِ مولاه [السلطان] المؤيَّد شيخ. وإذا كان ابنُ حجر قد نصَّ على أنه إنما يتغيَّا النَّفْعَ الدينيَّ من المعارف المبثوثة في مجالس الشرح، فإن من المفارقات أن التزامه اللافت للنظر بالاستفادة في مجلس البستان، كان بمنزلة المؤهل الأساسي في مسعاه الرامي إلى نيل الحظوة لدى مولاه، وتقلُّد وظيفة في مضمار التدريس أو القضاء بالتبعية. ويخبرنا ابنُ حجر مرةً أخرى -في تقاطع غريب [مع ما أورده في حولياته]- بحكاية مجلس الحديقة في تفسيره المكتوب للحديث نفسِه بشرحه المدوَّن الذي يتألَّف من عدَّة مجلدات، ونعني به كتابه «فتح الباري»، ولكنه ينخرط ثمة في ممارسة تفسيرية [للحديث] تقوم على أُسس مختلفة اختلافًا جذريًّا. ومن خلال مقارنة هذه المرويات المتعلِّقة بمجلس الشرح مع نص الشرح المكتوب، سأسعى جاهدًا إلى إيضاح الأوضاع السياسية والاجتماعية التي جعلت الشَّرْحَ أمرًا ممكنًا دون إغفال ما كانت تمثله الالتزاماتُ والمعتقداتُ المعياريةُ من أهمية بالغة في تحديد معنى هذه النصوص والعمل بها.

مناظرة حيّة حول «صحيح البخاري» في القلعة

لمّا كان «صحيح البخاري» في صورته المادية والشفوية والسمعية يُتَّخَذُ أداةً لدفع الشر والأذى، بوصفه مصدرًا للبركة ومرجعًا معتمدًا للقواعد الإسلامية الفقهية والأخلاقية والكلامية، فقد كان من الطبيعي أن تعترف النُّخبةُ الحاكمةُ في العصر المملوكي بذلك من خلال إسباغ رعايتها على مجالس إقراء «صحيح البخاري»؛ الأمر الذي أورث أعضاءها مكانةً مرموقةً بوصفهم «حُرّاس العقيدة»[(١)]. وقد لاحظ كونراد هيرشلر (Konrad Hirschler) «أن المثال الأبرز في مصر تمثَّل بلا ريبٍ في القراءة ذات الطابع الطقوسي لكتاب البخاري، «الجامع الصحيح»، خلال شهر رمضان، وهي القراءةُ التي حظيت بالأهمية منذ القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) فما بعده»[(٢)]. وفي عهد المؤيَّد شيخ، تضاعفت مدةُ القراءة؛ فكانت تبدأ في شهر شعبان، وتنتهي في شهر رمضان[(٣)].

وكانت المجالسُ المنعقدةُ في القلعة خلال شهر رمضان [لقراءة «صحيح البخاري»] تتخذ طابعًا رسميًّا للغاية؛ إذ كان يشهدها عادةً السلطانُ وقضاةُ القضاةِ على المذاهب السُّنية الأربعة، والأمراءُ، ورموزُ النُّخبة العلمية. وكان المعهودُ -على نحو ما أوضحتُ في الفصل الثالث- أن يكون ثمة مُسَاعِدٌ يتولَّى قراءة النص لرهطٍ من مشاهير الشُّرَّاح، حيث يجلس إلى جوار الشارح ويقرأ النصَّ بصوت مسموع، ثم يتوقف [٨٢] مُفْسِحًا المجال للشارح حتى يُلقي الضوء على المسائل

---

(1) Hirschler, *Written Word,* 27.

أو على حد تعبير ر. كيفين جاك (R. Kevin Jaques) في الآونة الأخيرة: «إن رعاية صحيح البخاري في البلاط تحت أنظار السلطان وفي كنف سُلْطته أورثت كرسيَّ الحُكْم شيئًا من قوة صورة النبي [ﷺ]، وأسهمت في إسباغ الشرعية على السلطان بوصفه شخصيةً دينيةً ... وشاع الاعتقادُ أيضًا بأن قراءة متن الصحيح في حضور السلطان مُفْضٍ إلى تقديسه وتقديس منصبه، وإنشاء «مركز مقدَّس» يتخلله زمانٌ ومكانٌ استثنائيان». وعلى هذا النحو، ولَّدَتْ القراءةُ إحساسًا «بالارتداد الزمني»، وأنشأت جسرًا يربط بين السلطان والنبي [ﷺ]، فكان السلطان بموجبه نائبًا له. انظر:

Jaques, *Ibn Hajar,* 95.

(2) Hirschler, *Written Word,* 27.

(3) Jaques, Ibn Hajar, 94.

المهمَّة. وإذا كان ترتيبُ أماكن الجلوس أمرًا مهمًّا في أي حدث رسميٍّ أو سياسيٍّ، فقد كان ذا أهميةٍ خاصةٍ في مجلس شرح كهذا؛ حيث كان أنبهُ الطلاب وأرفعُ العلماء مكانةً يجلسون بالقرب من الشارح -الذي جرت العادةُ على أن يكون هو قاضي قضاة الشافعية- على نحو يُيَسِّرُ لهم الاستماع بوضوح، ويزيد قدرتَهم على التفاعل مع ما يتولَّى الشارحُ بيانَهُ مما قُرِئَ، وذلك من خلال الأسئلة والتعليقات(٤).

وقد غدت مجالسُ القراءة ميدانًا لجدل صاخب بين الشُّرَّاح المتنافسين حول رأس المال الاجتماعي، والموارد المادية، ومعايير التميُّز في الموروث. ولمَّا كانت هذه المجالسُ مَظِنَّةَ حضور السلطان والأمراء، فإن مشيخة المدارس والوظائف القضائية والرواتب والمزايا الضريبية والعطايا من الملابس والطعام التي جرت العادةُ بمنحهم إياها على نحو منتظم=كانت تُمْنَح مقابل العرض الممتاز [لشرح الحديث]. ولقد كان من الممكن أيضًا أن يُسْلَبَ الشارحُ ثروتَهُ ومكانتَهُ إذا لم يُحْسِن العرض. على أن المباحثاتِ [العلميةَ] الحيةَ كانت أيضًا ميدانًا لإثبات البراعة في مضمار التفسير داخل الموروث؛ فكان من الممكن -أولًا- تحقيقُ هذه الأهداف من خلال صياغة الشرح نفسه (على غرار براعة العرض في فنون الذاكرة والخطابة والحِجَاج)، وكان من الممكن -ثانيًا- تحقيقُ تلك البراعة من خلال مراعاة القواعد الفقهية والكلامية أو استنباطها، وهي القواعدُ ذات الصلة بالممارسة والاعتقاد في الحياة اليومية.

وقد دأب ابن المُغْلي (ت ٨٢٧هـ/ ١٤٢٣م)، قاضي قضاة الحنابلة، على المشاركة في مجالس السماع هذه(٥)، وكان يمتاز في بلاد الشام -فوق ذلك- بحفظ الشروح، والأخذ عن ابن رجب الحنبلي البغدادي ثم الدمشقي (ت ٧٩٥هـ/ ١٣٩٢م) أحد شُرَّاح «صحيح البخاري» الأجلاء، ممَّن ينتمون إلى الجيل السابق من العلماء(٦). ولقد رُزِق أولئك العلماءُ الذين استظهروا الشروحَ -من

---

(٤) لمعرفة المزيد عن البُعْد الاجتماعي لترتيب أماكن الجلوس في مجالس قراءة النصوص، انظر:
Hirschler, *Written Word,* 46-51.

(٥) السخاوي، الضوء اللامع ٤/ ١٠٨، وما بعدها.

(٦) السابق ٦/ ٣٤-٣٦.

أمثال ابن المُغْلي- القدرة على ارتجال شرح يستقلون به حين كانوا يجادلون منافسيهم(*).

ومن هذه المباحثات [العِلْمية] التي شارك فيها ابنُ المُغْلي على عادته في ارتجال الشرح ما وقع خلال شهر رمضان سنة ٨٢٦هـ/ ١٤٢٣م في مجلس سماع «صحيح البخاري» بالقلعة(٧)؛ «فقد كثر الجَمْعُ جدًّا»، تَبَعًا لرواية ابن حجر، وهُرِعُوا إلى القصر الأسفل، عن أمر السلطان برسباي(٨). وقد وقعت مباحثةٌ [أدت إلى مشاققة] بين ابن المُغْلي وابن الدَّيْري، شيخ المدرسة المؤيدية وقاضي الحنفية السابق، على مرأى ومسمع من السلطان، والبلاط المملوكي كله، والنُّخْبة المدنية. ولعل برسباي، صاحب اللسان التركي، لم يبلغ من التمكُّن في العربية ما يُتِيحُ له فهمَ هذه المباحثات، ولكنه فهم حين كَثُرَ اللَّغَطُ؛ [٨٣] فأمر بأن يُنقل المجلسُ على وجه السرعة إلى القصر الأعلى، بحيث يحضره عددٌ مخصوصٌ من العلماء والموظفين والقضاة. ومن الواضح أن هذا الإجراء فشل في إنهاء هذه المشاققة؛ إذ «كثر لغطُ الذين يحضرون، وزُجِرُوا مرارًا فلم ينزجروا»(٩). ولهذا فقد أُعيد المجلسُ إلى القصر الأسفل؛ حتى يتمكَّن السلطانُ من رؤيتهم من بعيد من خلال شباك شرفته، وهو بمنأى من صخبهم. «وكان السلطان يقعد بينهم ساكنًا لا تتحرَّك له يدٌ ولا رجلٌ»(١٠). ثم آل الأمرُ في نهاية المطاف إلى أن عزل السلطانُ القارئ

(*) جاء في ترجمة ابن المُغْلي «أنه كان غايةً في الذكاء وسرعة الحفظ وجودة الفهم ... سمع مسند أحمد على بعض الشيوخ، وحدَّث بالبخاري عن السّراج البلقيني سماعًا إلَّا اليسير فأجازه ... ومن محافيظه في الحديث «المُحَرَّر» لابن عبد الهادي، وفي فروعهم أكثر «الفروع» لابن مُفْلِح، وفي فروع الحنفية «مَجْمَع البحرين»، وفي فروع الشافعية «التمييز» للبارزي، وفي الأصول «مختصر ابن الحاجب»، وفي العربية «التسهيل» لابن مالك، وفي المعاني والبيان «تلخيص المفتاح»، وغير ذلك من الشروح والقصائد الطوال التي كان يكرر عليها حتى مات، ويسردها سردًا، مع استحضار كثيرٍ من العلوم خارجًا عن هذه الكتب، بحيث كان لا يدانيه أحدٌ من أهل عصره في كثرة ذلك، وإن كان يُوجد فيهم مَنْ أهو أصحُّ ذهنًا منه، وكان المحب بن نصر الله البغدادي يعتمده وينقل عنه في حواشيه من أبحاثه وغيرها...». انظر: السخاوي، الضوء اللامع ٦/ ٣٤-٣٥. (المترجم)

(٧) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ٣/ ٣٠٦.

(٨) السابق.

(٩) السابق.

(١٠) السابق.

[أي: مَـنْ يقرأ «صحيح البخاري»] واستبدل به غيـرَهُ، بدلًا من تنحية القضاة الذين اشـتدَّ الجـدلُ بينهـم حـول النـص المقـروء. وإذا كان موضـوعُ الخطـاب فـي هذه المجالـس لـم يُدَوَّن ولا اسـتفاض القولُ به، وإذا كان ابنُ المُغْلي نفسُـهُ قد أعرض عـن اسـتخدام هذه المادة في كتابة أي شـرح على «صحيح البخـاري»(*)، فإن مثل هذه المناقشـات كانت بمنزلة نافذةٍ يمكن الإطلالُ من خلالها على جانبٍ مهمٍّ من الثقافة التي ظهرت فيها الشروحُ الشفويةُ والمكتوبةُ التي اتخذت طابعًا أكثر رسمية.

وتَشِي هذه الحكايةُ بأن تنظيم المباحثات الدائرة حول شرح الحديث كان أمرًا من الصعوبة بمكان. وبقدر ما كشـفت هذه المباحثاتُ عن الانشـقاقات بين النُّخبة العلميـة، فقـد كان يُنْظَر إليها بوصفها عاملَ هدمٍ لقوة السـلطان الـذي يُقَدَّم بوصفه ذلـك الرجل السـاعي إلى تهيئة حالة من الاسـتقرار لا النزاع. وثمة سـؤالٌ مطروحٌ عمَّا إذا كان ذلك يُعَدُّ تمثيلًا دقيقًا لما كان يرنو السـلطانُ إلى بلوغه من أهداف في عقـد هـذه المجالس أم عرضًا صاغه مؤرِّخٌ يعتريه شـيءٌ من القلق السياسـي. ومن الأسـئلة المثـارة أيضًـا مـا يتعلَّـق بالقدر الذي يسـتطيع السـلطانُ فهمَـهُ من مجلس الشـرح[١١]. وفـي المقابـل، كانـت الروايـاتُ المتعلِّقـةُ بمجالـس شـرح «صحيـح البخاري» تُصَوِّر السلطان في الغالب على أنه حَكَمٌ صامتٌ أو يَغْلِبُ عليه الصمتُ، بحيث يَدَعُ النزاعات الشـاجرة حول الشـرح تحتدم، فلا يتدخل إلَّا إذا وصلت إلى درجة الغليان. ومع ذلك، فلا سـبيل إلى إنكار قدرته على تشـكيل هذه المجالس؛ فقد كان بوسعه تعيينُ القُرَّاء وعزلُهم، وإدراجُ الطلاب واستبعادُهم، واختيارُ مكان السماع أو تغييرُهُ. وعلى هذا النحو، كان العلماءُ والطلابُ على دراية بطبيعة قُربهم المـادي مـن السـلطان، مُدْرِكين لغةَ جسـده البسـيطة، وهي سـكونُ يـده ورجله أو تحريكه لهما، أو ما سوى ذلك من رسائل خفيَّة ربما يتولون نقلها.

(*) جاء في ترجمة ابن المُغْلي أنه لم يشتغل بالتصنيف، وأن ابن حجر كان يحرِّضه عليه؛ لِما فيه من بقاء الذِّكْر، فلم يُوفَّق لذلك. انظر: السخاوي، الضوء اللامع، ٦/ ٣٦. (المترجم)

(١١) لمَّا كان العيني قد ترجم في الغالب بعض النصوص التاريخية من العربية إلى التركية حين كان يُدَرِّس للسلطان برسباي، فمن المحتمل أن المترجمين كان يشهدون تلك المجالس أيضًا لمساعدة السلطان [في فهم ما كان يقع فيها من ألوان الشرح]، على الرغم من أن مؤرخينا لا يشيرون إليهم فيما أوردوه من روايات. انظر:

Broadbridge, “Academic Rivalries,” 90.

قضية الهروي: الفضيحة والتدليس في قمة النظام القضائي

يُورد ابنُ حجر روايةً تشتمل على مباحثةٍ أخرى صاخبة، وأعني بها تلك المباحثةَ التي وقعت قبل ذلك [أي: قبل قضية ابن المُغْلي] بخمس سنوات في رمضان سنة ٨٢١هـ/ ١٤١٨م، حين تولَّى شمسُ الدين الهروي (ت ٨٢٩هـ/ ١٤٢٦م)، تلك الشخصية الجدلية، وظيفةَ قاضي قضاة الشافعية بالقاهرة، وهي أولى المرتَيْن اللتين وَلِيَ خلالهما هذه الوظيفة، التي كان صاحبُهَا يُعَدُّ أقوى القضاة في النظام القضائي. وقد آل أمرُ الهروي في نهاية المطاف إلى سجنه بتهمة الاختلاس والفساد، ولم يَنْجُ من الدعوات التي نادت بإعدامه إلَّا بشق الأنفس[١٢].

[٨٤] والحقُّ أننا لا نعرف من السيرة العِلْمية للهروي قبل مجيئه إلى القاهرة إلَّا النَّزْر اليسير؛ إذ لم تذكر المصادرُ العربيةُ أيًّا من شيوخه، فيما عدا السخاوي، الذي زعم في رواية متأخرة لا سَنَد لها أن الهروي أخذ الحديث عن النحوي المتكلِّم المفسِّر الفقيه الشهير سعد الدين التفتازاني[١٣]. ومبلغُ علمنا أنه وُلِدَ في خراسان، وأنه ربما كان جزءًا من بطانة تيمورلنك قبل أن يَفِرَّ مُيَمِّمًا شطر الغرب، إلى الأناضول ثم بلاد الشام، بحثًا عن تقلد مناصب القضاء ومشيخة المدارس[١٤]؛ فكان إذن جزءًا من عصر «الهجرات الجماعية»[١٥]، حين فرَّ كثيرٌ من العلماء من بلاد ما وراء النهر بأثر من حالة الاضطراب الحادة التي تسبَّبت فيها الحملاتُ العسكريةُ لتيمورلنك[١٦].

---

(١٢) وللوقوف على رواية مطولة تتناول فضيحة الفساد المثيرة التي تورط فيها الهرويُّ، انظر: (Jaques, *Ibn Hajar,* 77-83). وقد ذهب جاك (Jaques) إلى أن الهروي كان أشبه «بكبش الفداء المسؤول عن العقوبة التي أنزلها الله بدولة المماليك»، وهي وباء الطاعون.

(١٣) السخاوي، الضوء اللامع، ٨/ ١٥١. وتبدو العلاقةُ العلمية التي أومأ إليها السخاوي معقولةً للغاية، وإن لم يُنَصَّ عليها في أيٍّ من الروايات الأخرى.

[لم ينص السخاوي على أن الهروي أخذ عن التفتازاني الحديثَ خاصَّة، وإنما قال: «اشتغل في بلاده حنفيًّا ثم تحوَّل شافعيًّا، وأخذ عن التفتازاني وغيره». (المترجم)].

(١٤) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ٣/ ٣٧٧.

(15) Carl Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), 65.

(16) Ibid., 34-36. See also Anne Broadbridge, Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 168-97.

ولـم يكـن مظهرُ الهروي ولا مقـدارُ علمه بالعربية -فيما يـرى بعضُ مَنْ ترجم لـه- مما يتسـق مع المجتمـع القاهـري؛ فتَبَعًـا للمقريزي (ت ٨٤٦هـ/ ١٤٤٢م)، المـؤرِّخ القاهري الشـهير، الذي اسـتخدم مصطلـح «العجم» فـي كتاباته على نحو جدلي للدلالة على غير العرب، فقد درج الهرويُّ على الركوب والسير في شوارع القاهرة «بهيئة العجم، وهو لابسٌ فَرَجيةً مفتوحةً عن صدره، ولعِمَامته عذبةٌ مرخاةٌ على يساره، وسلك في تحجُّبه مسلكًا غير مسلك القضاة، مع قلَّة الدراية بمصطلح البلـد، وعـادة النـاس بمصـر»[١٧]. وقـد اسـتولى العَجَبُ علـى المقريـزي من زيِّ الهـروي، فجعـل يتعقَّـب التحـوُّل الـذي طـرأ علـى طريقته فـي الزي خـلال حياته المهنية؛ «[فإنه كان أولًا يتزيًّا بزي العجم؛ فيلبس عمامة عوجاء بعذبة عن يساره]، فلمـا وَلِـيَ قضاء القضاة لَبِسَ الجُبَّةَ، وجعل العمامة كبيـرة، وأرخى العذبة من بين كتفيـه. فلمـا ولـي كتابة السـر، تزيًّـا بزي الكُتَّـاب، وتـرك زي القضاة؛ فضيَّـق كُمَّه، وجعـل عمامتـه صغيـرة مـدوَّرة، ذات أضـلاع وتـرك العذبـة، وصـار علـى عنقـه طوق»[١٨]. وأسوأ من ذلك أنه شرع في «لبس الذهب والحرير»، وهما مادتان بلغا مـن التـرف مبلغًا كبيرًا على نحوٍ لا يليق بعالم من العلمـاء، وكان ارتداؤهما حرامًا وفقًا للمذهب الشافعي الذي كان الهرويُّ يدين به[١٩].

وبغـض النظـر عن اشـمئزاز المقريـزي مما ارتكبـه الهرويُّ من آثـام في طريقة لباسـه، فقـد وجَّه له نقدًا آخر على قدرٍ من الخطـورة، يتمثَّل في أنه لم يكن يخطب بالسلطان مباشرة، وفقًا للعادة الجارية، ولكن من خلال ناطق بلسانه؛ إذ كان يفتقر إلى إتقان العربية[٢٠]؛ قال المقريزي: «[وفي يوم الجمعة ترقَّب الناسُ ركوبَهُ للقلعة ليخطب ويُصَلِّي بالسـلطان في جامع القلعة، فبعث نائبًا عنه؛ فإن لسـانه فيه عجمةٌ،

(١٧) أحمد بن علي المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦م)، الجزء الرابع، القسم الأول، ص٤٤٨.

(١٨) السابق، الجزء الرابع، القسم الثاني، ص٦٧٠-٦٧١. ولمزيد من التفاصيل عن ملابس العصر المملوكي، انظر:

L. A. Mayer, *Mamluk costume: a survey* (Geneva: Albert Kundig, 1952).

(١٩) المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، الجزء الرابع، القسم الثاني، ص٦٧٠-٦٧١.

(٢٠) الجزء الرابع، القسم الأول، ص٤٤٨.

وعنـده حُبْسَـةٌ]؛ بحيـث إنـه إذا أراد أن يتكلَّم عَسُـرَ عليـه ابتداءُ الـكلام قليلًا، وهو يعالجـه علاجًا، ثـم يتكلَّم بعجمة، [وهذا لا يتأتى معه إقامـةُ الخطبة]»[21]. وروى المقريـزيُّ أيضًا أن السـلطان جاءتـه ورقةٌ لا يُعْرَف كاتبُها، تسـخر من علم الهروي بالعربية[*]، بالإضافة إلى نقد فساده في معاملاته وعلاقته بتيمورلنك، وجهله.

[٨٥] ولم تكن هيئةُ الهروي شيئًا منكرًا لدى مَنْ ترجموا له سـوى المقريزي، وإن أنكـروا لهجتَـهُ؛ فهذا ابنُ حجر يصفه قائلًا: «وكان شـيخًا طـوالًا أبيض اللحية مليح الشـكل إلَّا أن في لسـانه مسكة»[22]. وأمـا ابنُ تغري بردي، الـذي وافق ابن حجـر فيمـا أورده مـن ملاحظات تتعلَّق بحُسْـن هيئـة الهروي، فقد أبـدى تعليقاتٍ مماثلـةً لمـا ذكره المقريزي عـن المقدرة اللغوية للهروي؛ حيـث قال: «نعم كان لا يدري الاصطلاح المصري، ولم يكن فيه طلاقةُ لسانٍ بالكلام العربي كما هي عادة الأعاجم»[23]. بيد أن ابن تغري بردي أعرب عن تعاطفه مع الهروي، مُقرًّا بما كان

(٢١) السابق.

(*) أهمل المؤلِّف توثيق ما نقله عن المقريزي، انظر: السلوك لمعرفة دول الملوك، الجزء الرابع، القسم الأول، ص٤٥٣. ولعل من المناسب أن نورد ما ذكره المقريزي في هذا الصدد، حيث قال: «وفيه [أي في شهر رجب سنة ٨٢١هـ] وجد السلطانُ ورقةً بمجلسه، فيها:

يا أيهـا الملـك المؤيـد دعوة	مـن مخلص في حبـه لك ينصح
انظـر لحـال الشـافعية نظـرةً	فالقاضيـان كلاهمـا لا يصلـح
هـذا أقاربـه عقـارب وابنـه	وأخ وصهـر فعلهـم مسـتقبح
غطـوا محاسـنه بقبـح صنيعهم	ومتى دعاهـم للهـدى لا يفلح
وأخو هـراة بسـيرة اللنك اقتدى	فله سـهامٌ في الجوانـح تجرح
لا درسـه يُقـرأ ولا أحكامـه	تـدرى ولا حيـن الخطابة يفصح
واكشف هموم المسـلمين بثالث	فعسـى فسـاد منهم يسـتصلح

فعرضها السلطانُ على الفقهاء الذين يحضرون مجلسه في يوم الأحد، فلم يعرفوا كاتبها، واستحسن السلطان الأبيات، وكانت ابتداء سقوط الهروي من عينه». (المترجم)

(٢٢) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ٣/ ٣٧٧.

(٢٣) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ١٥/ ١٣٦.

[أخطأ المؤلِّف في هذه الإحالة المرجعية؛ إذ الصحيح أنها ١٤/ ٢٦٥-٢٦٦، وليس كما ذكر. زد على هذا أنه اقتطع كلام ابن تغري بردي من سياقه، فأفسد معناه، ولعل من المناسب أن نورد نصَّ عبارة ابن تغري بردي؛ حيث قال معقبًا على رأي المقريزي في الهروي: «لا يُسمع قولُ المقريزي في الهروي، فأما قوله [أي: المقريزي]: (باشر بتعاظم زائد)، فكان أهلًا لذلك، لغزير علمه ولما تقدَّم =

بين الفريقَيْن في ذلك العصر [أي: بين أولاد العرب والأعاجم] من المباينة والبغضاء. وأوضح ابنُ تغري بردي أن أمر الهروي لم يُنْتِج خلال ولايتيه لقضاء الشافعية [في مصر]؛ «لبغض أولاد العرب له، كما هي عادة المباينة بين أولاد العرب والأعاجم، [وتعصَّبوا عليه وأبادوه وجحدوا علومَهُ]»(٢٤). بيد أنه ينبغي علينا أن نضع في اعتبارنا أن ابن تغري بردي لم يكن مُبَرّأً من التحيُّز فيما قرَّره؛ ذلك أنه -وهو ذو الأصل الأناضولي- قد استُهْزِئ بانتسابه إلى غير العرب، وافتقاره إلى التمكُّن من العربية(٢٥). زد على هذا أن الهروي كان صديقًا لأبيه(٢٦).

وفي سياق إعداده لقراءة «صحيح البخاري» وشرحه بالقلعة، أعطى الهرويُّ لشمس الدين الجبتي (ت ٨٢٥هـ/ ١٤٢٢م)، القارئ المخضرم، نسخةً من إجازته بقراءة «الجامع الصحيح» من أوله إلى آخره، موثِّقًا رواة الإسناد من الهروي إلى المصنِّف [أي: البخاري]، من طريق أبي الوقت صاحب السماع الشهير الذي جرت العادةُ بالإشارة إليه(٢٧). وكان المظنون أن يقرأ الجبتي إسنادَ الهرويِّ [إلى البخاري] من الإجازة [التي ناوله الهرويُّ إياها]، بعد أن بسمل وحمدل وصلَّى ودَعَا، وقبل البدء في القراءة والشرح. وكانت هذه العادةُ هي الطريقة الأساسية التي يسوِّغ بها الشُّرَّاحُ سلطتَهم في تفسير «صحيح البخاري» ابتداءً؛ إذ لم يكن الحصولُ على الإجازة مجرَّد إجراء شكلي، ولكنها ربما أسبغت على صاحبها دون غيره من الشُّرَّاح أفضليةً تفسيريةً واضحةً. وكان الجبتي -وهو المتضلِّعُ من علوم الرواية والحديث- على يقينٍ من أن الهروي قد اختلق هذا الإسناد لوقته(٢٨).

= له من الولايات الجليلة بممالك العجم، ثم بالديار المصرية. وقولُهُ: (وعجزه بما وُسِّد إليه)، يعني عن وظيفة كتابة السر، نعم كان لا يدري الاصطلاح المصري، ولم يكن فيه طلاقةُ لسانٍ بالكلام العربي كما هي عادة الأعاجم، وأما علمُهُ وفضلُهُ وتبحُّره في العلوم العقلية فلا يشك فيه إلَّا جاهلٌ، وهو أهلٌ لهذه الرتبة وزيادة، غير أنه صُرِف عن الوظيفة بمن هو أهلٌ لها أيضًا، وهو القاضي نجم الدين بن حجي قاضي دمشق ورئيسهم، وكلاهما -أعني المتولي والمعزول- من أعيان العلماء ... والتعصُّب في غير محله مردود من كل أحدٍ على كائنٍ من كان». (المترجم)].

(٢٤) السابق ١٥/ ١٣٦.

(٢٥) السابق ١٤/ ٣٠٧، ٣٠٨.

(٢٦) السابق ١٥/ ١٣٦.

(٢٧) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ٧/ ٣٠٩.

(٢٨) السابق.

وقد جمع عددٌ من منافسي الجبتي -ومنهم ابنُ حجر والسخاوي- بعضَ الوثائق والروايات الخاصَّة بإسناد الهروي إلى أبي الوقت سماعَهُ لـ«صحيح البخاري»، كان بعضُها مما حرصوا على إيراده مما كتبه الهرويُّ بخطه[٢٩]. وقد أفضى بهم النظرُ المتأنِّي في إسناد الهروي إلى أن ظنوا أنه أضاف إليه رواةً مغمورين من ذوي الأسنان بحيث يستحيل تصديقُ هذا الإسناد، أو أنه في حالة أخرى نقل هذا الإسنادَ مباشرةً من مقدمة شرح الكرماني على «صحيح البخاري»، وهو الشرح الذي قُدِّر له الذيوعُ على نطاق واسع. وينطوي ذلك على تلميح مفادُهُ أن الهرويَّ بعد أن قرأ شرح الكرماني [٨٦] استجاز لنفسه -على نحو مُضِلِّل- أن يروي قراءة أبي الوقت كما لو أنه هو الذي سمعها عن أحد العلماء، في حين أنه لم يسمعها في حقيقة الأمر.

وقد اعترضت الجبتي مشكلةٌ حين تناول إسناد الهروي؛ ذلك أن قراءة هذا الإسناد المختلق من شأنها أن تنتقص من سُمعة الجبتي، فضلًا عن النيل من رواج الإجازات الصحيحة في مجتمع كان ينظر إلى هؤلاء العلماء بحسبانهم أمناءَ على السُّلْطة العلمية. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، بدا الجبتي مترددًا في تجاوز حدود رتبته الاجتماعية بوصفه مجرَّد قارئ [للبخاري] فيهتك ستر سيده علانيةً في حضرة السلطان. وللخروج من هذا المأزق، تظاهر الجبتي بأنه نَسِيَ الورقة التي تشتمل على إجازة الهروي [برواية «صحيح البخاري»]، واكتفى بأن قال في مجلس القراءة: «وبالسَّنَد إلى البخاري»، فأبهم بذلك أمرُ صاحب الإسناد، ولم يتبيَّن الجمهورُ ما إذا كان صحيحًا أم لا[٣٠]. وبهذا يكون الجبتي قد وازن بين الاعتبارات الاجتماعية والالتزام بمعايير الإتقان في ممارسة الشرح.

وكان المفترض -من الوجهة النظرية- أن يحضر السلطانُ وقضاةُ القضاة مجالسَ الهروي في القلعة. بيد أن المؤيد شيخ كان كثيرًا ما يغيبُ -في واقع الأمر- عن شهود هذه المجالس، حتى إن ابن المُغْلي خالف أيضًا عن آداب السلوك [في البلاط]، وتخلَّف عن الحضور[٣١]. والحقُّ أن التغيب عن شهود مثل هذه المراسم

---

(٢٩) السخاوي، الضوء اللامع ٨/ ١٥٢ وما بعدها.

(٣٠) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ٧/ ٣٠٩.

(٣١) السابق.

الاحتفالية لم يكن يمرُّ هكذا دون أن يفطن إليه أحدٌ، فتقصَّى كاتبُ سرِّ السلطان، نصير الدين البارزي (ت ٨٢٣هـ/ ١٤٢٠م)، سببَ غياب القاضي، فاعترف الأخيرُ لكاتب السر بأنه يزدري الهروي، ويسلبه عن العلم، ولا سيما الحديث(٣٢). ولعل البارزي كان يدرك أن صبر هؤلاء الأعضاء المتنفذين في البلاط على الضعف [العلمي] الملحوظ للهروي قد نَفِدَ، فألحَّ على السلطان حتى يأذن لخصم الهروي الأساسي، جلال الدين البلقيني، قاضي الشافعية السابق الذي كان السلطانُ قد عزله مؤخرًا عن السُّلْطة [القضائية]، بحضور مجلس الهروي في شرح الحديث بالقلعة. وقد اقتنع ابن المُغْلي بأثر من هذا التصرف بالعودة إلى مجلس الشرح، ولكنه مهَّد السبيلَ بذلك للبلقيني، وهو أسنُّ منه وأغزرُ أنتاجًا، لكي يستعيد قضاء الشافعية مرةً أخرى أواخر حياته(٣٣).

وكان البلقيني قد استاء حين علم بعزله عن القضاء، ولكنه تألم كثيرًا حين تبيَّن أن الهروي هو الذي حلَّ محلَّه(٣٤). وكان البلقيني -خلافًا للهروي- يُنْظَرُ إليه من قِبَلِ أقرانه بوصفه حُجَّةً في «صحيح البخاري». وقد صنَّف جملةً متنوِّعة من الكتب في علم دراية الحديث، منها شرحُهُ على «المقدمة في علوم الحديث»، ذلك المرجع الكلاسيكي الجامع الذي ألَّفه ابنُ الصلاح الشهرزوري (ت ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م). [٨٧] وقد امتُدِحَ البلقيني؛ إذ جرى في شرحه على إيراد بعض الملاحظات النافعة التي استقاها من شرح ابن الملقن في القلعة خلال النصف الأخير من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، ولا سيما ما يتصل برواة الحديث، ولإضافته أيضًا كثيرًا من الآراء [الأصيلة] التي لم تَرِدْ من قبل في المصنفات التي توفرت على شرح «صحيح البخاري»(٣٥). كما صنَّف -فوق ما

---

(٣٢) السابق.

(٣٣) السابق.

(٣٤) السخاوي، الضوء اللامع، ٤/ ١٠٨.

[يقول السخاوي في ترجمة جلال الدين البلقيني، نقلًا عن ابن حجر: «وكان قد ابتُلِيَ بحبِّ القضاء، فلما صُرِفَ عنه بالهروي، تألم لذلك كثيرًا، واشتدَّ جزعُهُ، وعَظُم مصابُهُ». (المترجم)].

(٣٥) السابق. ولم يُكتب البقاءُ لشرح البلقيني «الإفهام بما في البخاري من الأفهام»، وإن حفظت أجزاء منه في الشروح المتأخرة. =

تقدَّم- شرحًا ذائع الشهرة على تراجم أبواب البخاري(*)، وكان التأليفُ في هذا الباب فنًّا مبتكرًا بدا لوثاقة صلته بصنعة الشرح موضعَ تقديرٍ عظيمٍ بين العلماء وجماهيرهم. وقد وجد البُلقيني في تلبية دعوة البارزي إلى حضور مجلس سماع «صحيح البخاري» وشرحه خلال شهر رمضان في مثل هذا المكان المهم سياسيًّا (القلعة)، على مرأى ومسمع من النُّخْبة السياسية والقضائية في القاهرة، أقول: وجد في ذلك محفلًا مثاليًّا يُتيحُ له أن يتحدى سلطة الهروي التي استمدَّها من أرفع منصب قضائي في البلاد.

وتَبَعًا لرواية ابن حجر، جلس البُلقينيُّ عن يمين الهروي بينه وبين المالكي(٣٦)، ولعل السلطان وقضاة القضاة الآخرين كانوا يجلسون غيرَ بعيدٍ منهم. ويذكر ابنُ حجر أن ابن المُغُلي قاضي الحنابلة، وأحد أنصار البلقيني، هو الذي تجاذب البحث أولًا؛ فعارض الهرويَّ في مباحثة قوية (فكان يجاريه) حول بعض المسائل الفنيَّة في الفقه والحديث، فتلعثم الهرويُّ ولم ينبس ببنت شفة(٣٧). ثم صار ابن المُغُلي يُدَرِّس قدر ما يُقْرَأُ في المجلس من البخاري ويسرده من حفظه، يتحدَّى بذلك(٣٨).

وكما يتبع سيفُ مصارع الثيران رمحَ البيكادور، فقد اتبع البُلقينيُّ في مساءلته [للهروي] رمحَ نصيره الحنبلي؛ حيث حاصر الهرويَّ بمشكلات ومسائل خلافية

= [أخطأ المؤلِّف في هذا الموضع مرتَيْن؛ أولاهما: أن عنوان الكتاب الذي صنَّفه البلقيني ليس كما ذكر، ولكنه «الإفهام لما في البخاري من الإبهام»، ويحتوي على الأسماء المبهمة الواردة في صحيح البخاري. والثانية: أن الكتاب -خلافًا لما ذكر المؤلف- مطبوعٌ على نسختَيْن مخطوطتَيْن. انظر: جلال الدين البلقيني، الإفهام لما في البخاري من الإبهام، سوريا/ لبنان/ الكويت: دار النوادر، الطبعة الثانية، ٢٠١١م. (المترجم)].

(*) يقصد المؤلف الكتاب الموسوم بـ«مناسبات تراجم أبواب البخاري». (المترجم)

(٣٦) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ٧/ ٣٠٩؛ السخاوي، الضوء اللامع، ٤/ ١٠٨ وما بعدها.

(٣٧) اشتُهر ابنُ المُغُلي بهذه المباحثات التفاعلية بين المذاهب في مجالس سماع «صحيح البخاري» وشرحه. وقد وقعت بينه وبين التفهني، قاضي قضاة الحنفية، مباحثةٌ طويلة في أثناء ختم البخاري في شهر رمضان سنة ٨٢٣هـ/ ١٤٢٠م، كما اشترع مباحثات قوية في أثناء سماع «صحيح البخاري» في رمضان سنة ٨٢٦هـ/ ١٤٢٣م. انظر: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر ٣/ ٢٢٤، ٣/ ٣٠٦.

(٣٨) السخاوي، الضوء اللامع، ٤/ ١٠٨ وما بعدها.

أُثيـرت فـي علـم الحديث، ورتَّـبَ أخاه في أسـئلةٍ مُشْـكِلةٍ يُبْدِيهـا، ويحفظه أصلها وجوابها، ويستشـكلها ويخص الهرويَّ بالسؤال عنها؛ فضجَّ الهرويُّ من ذلك(٣٩).

وعلـى الرغـم من أن ابن حجر لـم يسـجِّل مضمونَ مـا كان بينهم من مباحثة، فإن ما ذكـره يَقِفُنَـا -مـع ذلك- على عـددٍ من معايير الإتقـان المعتبرة في موروث شـرح الحديـث، ومنهـا: الالتـزامُ بأفضـل الطـرق لتصحيح الأحاديـث، وتطبيـقُ المنطق الفقهي تطبيقًا سليمًا، والتضلُّعُ من المباحثات العلمية المتعلِّقة بالحديث في الزمن الماضي. ولقد أخفق الهرويُّ أيضًا -تأسيسًـا على رواية ابن حجر- في الإبانة عن حافظةٍ قوية، أو فهم المباحثات الفنية المتعلِّقة بالحديث، وطلاقة الكلام بالعربية.

وإلى جانب معايير الإتقان في تفسير الحديث، كان ثمة أيضًا بعضُ المكاسب الاجتماعيـة والفوائـد الماديـة، والمتمثِّلـة علـى وجـه الخصـوص فـي تقلُّـد أقوى مناصـب القضـاء في مصر المملوكيـة؛ ففي رواية ابن حجر، كشـف البلقيني عمليًّا عن ضعف الهروي علميًّا على مرأى من السلطان ومسمع. [٨٨] ويروي ابنُ حجر أن السلطان لما غلب عليه وجعُ رجله صار يجلس على الشباك المُطل على محلهم، ولـم يـدع للهروي فرصـةً لإنقاذ سُـمعته التي أتى عليهـا البلقينيُّ. ورغـم ذلك، لم يُسْتَغْن عـن الهرويِّ لمدَّة سـتة أشـهر أخرى، ولكنـه حين عُزِلَ فـي نهاية المطاف، استردَّ البلقيني منصبه قاضيًا للشافعية(*).

والحـقُّ أن الهـروي لـم يخفق فحسـب في الوفاء بالشـروط الـلازم توافرُهَا في عالـم الحديث التي حدَّدها وأعاد تعريفها معاصروه في إطار الممارسـة الاجتماعية للشرح، ولكنه اتُّهِمَ أيضًا باختلاق إجازاته. بيد أن تقلده بعضَ المناصبِ التي تولَّى فيهـا مسـؤولية تلقيـن العلـوم دليلٌ علـى أن الأداء الناجـح أو المخيـب للآمال في

(٣٩) السابق.

(*) كان الهروي في نظر ابن حجر من نقص الكفاية بحيث إنه استولى عليه العَجَبُ من أن عزله استغرق ستة أشهر كاملة. وقد أورد ابنُ حجر في حولياته المخالفات العلمية الأخرى التي وقع فيها الهرويُّ خلال هذه الأشهر الستة؛ حيث هُوجم لما ارتكبه من أخطاء جسيمة في فتاويه، وافتُضح أمرُهُ مرةً أخرى على يد القضاة الآخرين في حضور السلطان حين نقل نقلًا باطلًا وعزاه لتفسير الثعلبي. انظر: السخاوي، الضوء اللامع، ٤/ ١٠٨ وما بعدها؛ ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر ٧/ ٣١٠، ٣١١ (المؤلف).

المنافسات الشفوية -على الصورة التي رتَّبها علماءُ الحديث وفقًا لما أقروه من معايير- لا يرتبط حتمًا بالعقوبات أو المكاسب المادية.

على أن استقراء أحوال الهروي من حيثُ كونُهُ أجنبيًا [وافدًا] من خلال سمات اللباس والعادات وطريقة الكلام والشبكات العلمية يقفنا على ما أُتيح له من مزايا وعيوب دقيقة في أثناء حياته العلمية. والحقُّ أنه لم يكن بدعًا في ذلك؛ فقد استخدم القمني -وهو أحد العلماء من أولاد العرب- علاقاته السياسية للمساومة على تعويضه بإعفاء ضريبي، على الرغم مما عُرِفَ به من ضعف في الحياة العلمية التي غلب عليها التنافسُ(٤٠). وعلى هذا النحو، تلفتنا قضيةُ الهرويِّ إلى مسألة معقَّدة تتناول العلاقة بين المؤهلات الأساسية لشرح الحديث في المجالس الحيَّة، كما حدَّدها علماءُ الحديث، وبين رعاية الصلات السياسية والشبكات الاجتماعية في الحصول على وظائف التدريس والقضاء.

وقد ذهب مايكل تشمبرلين (Michael Chamberlain) إلى أن النُّخْبة العلمية خلال العصر المملوكي قد حازت رأس المال الاجتماعي وتاجرت به من أجل التنافس على الوظائف العلمية ونيل الحظوة لدى النُّخْبة العسكرية المملوكية(٤١). وقد استندت آن برودبريدج (Anne Broadbridge) إلى ملاحظات تشامبرلين لإظهار كيف كان العيني وابنُ حجر «يحتالان ابتغاء القرب من الرُّعَاة ونيل المكاسب المادية والمالية المناسبة»(٤٢). بيد أن الفائزين في المباحثة الحيَّة -في

---

(٤٠) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ٣/ ٦٣، ٦٤.

[لعل من المناسب أن نورد نصَّ ما ذكره ابنُ حجر في هذا الصدد؛ حيث قال في أحداث سنة ٨١٨هـ: «وأما الهروي فإن طائفةً من العجم وغيرهم سعوا عند الأمير وسألوا السلطان أن يُنْعِمَ عليه بما يجبر به خاطره وخاطر صهره، فأحضره ... وخلع عليه ... ورجع إلى منزله ومعه طائفةٌ من الأمراء وغيرهم، وأُشيع بأنها خلعة استقرار بتدريس [المدرسة] الصالحية، فسقط في يد القمني وانزعج من ذلك؛ لأنه كان أعظم الأسباب فيما وقع للهروي، وإنما سعى في ذلك لينزع عنه الصلاحية؛ لكونها كانت بيده قبل ذلك، فدار على الأمراء وغيرهم، فما أُجيب إلى ذلك، فلما يئس سأل أن يُعَوَّض عنها بمسموح مركب في البحر لا يُؤخَذ منه -على ما يحضر فيها- مكس، فكُتِبَ له بذلك، فاطمأنت نفسُهُ...». (المترجم)].

(41) Chamberlain, *Knowledge and Social Practice.*

(42) Broadbridge, "Academic Rivalries", 107.

ضوء المعايير التي صاغها علماءُ الحديث- لم يكونوا دائمًا هم أولئك الذين ظفروا برأس المال المادي والاجتماعي. ويبدو أن السُّلْطة المطلقة التي كان السلطانُ يتمتَّع بها في تعيين القضاة وعزلهم [٨٩] -وسلطة العلاقات الخاصة التي تعهدها بعضُ العلماء وَرَعَتْها بعضُ الشبكات الاجتماعية- ستفضي إلى تعقيد أي تفسير للمباحثات التي دارت حول «صحيح البخاري» يُخْتزل تاريخيًّا [أي: تفسير هذه المباحثات] ليغدو مجرَّد مواقع لتبادل رأس المال المادي والاجتماعي. بل إن الدور المحدود الذي لعبه النزوح الإقليمي والهويات الإثنية القائمة على أُسس ثقافية هو الذي تحكَّم في تقبل بعض المفسِّرين في هذه الفضاءات الحيَّة، التي سُمعت فيها أصواتُهم وشوهدت أجسادهم. وفي كثيرٍ من الأحيان، لم يكن ثمة سبيلٌ إلى مبادلة شيء من العلوم التي كانت تُعْرَضُ في هذه المجالس ببعض المكاسب المادية أو من أجل الحراك داخل البنية الاجتماعية.

في ظلال بستان السلطان

أتاحت الحكاياتُ التي عرضتُ لها حتى الآن نُبْذةً عن البيئة التنافسية التي شهدت انتشار شروح الحديث بين عموم الناس خلال عصر ما قبل الحداثة. وقد سلطتُ الضوء أيضًا على الحوافز التي تقف وراء الشروح، والأُسس التي تنهض عليها سلطةُ الشرح، وعلاقات الشُّرَّاح بتلاميذهم ومنافسيهم ورُعَاتهم، وهي الأمور التي بلورت في مجموعها شكلَ الشرح ودوره من النواحي الأساسية. ولكن هل أسهمت هذه البيئاتُ الحيةُ في بلورة شرح حديث بعينه على نحو صريح ومباشر؟

للإجابة عن هذا السؤال، سوف أترجم وأُحَلِّل إحدى المرويات التي استقيتُها من حوليات ابن حجر، وهي تقصُّ علينا خبر مجلس مرتجل من مجالس شرح الحديث عُقِدَ في بستان السلطان المؤيد شيخ. ففي هذا المجلس، الذي عُقِدَ قبل إتمام «فتح الباري»، تولَّى ابنُ حجر شرحَ حديثٍ ورد في «صحيح البخاري»، يهدف في جانبٍ منه إلى الطعن في منافسه للظفر بدعم السلطان. ثم أقارن هذه الرواية التي تقصُّ طرفًا من سيرة ابن حجر يتعلَّق بشرحه المرتجل لأحد الأحاديث،

بشرحه للحديث نفسِه الذي ضمَّنه شرحه المكتوب، ألَا وهو «فتح الباري».

وكان ذلك في شهر ربيع الآخر من صيف سنة ٨١٨هـ (١٤١٥م)، أي: قبل ثلاث سنوات من سقوط الهروي في أحد مجالس السماع بالقلعة. وكان الهروي قد وصل لتوه إلى بلاط المؤيد شيخ في القاهرة، وكان على دراية بأن السلطان يتحرى عنه لتوليته قضاء القضاة؛ فزعم أنه يحفظ صحيحي البخاري ومسلم، بالإضافة إلى اثني عشر ألف حديث[٤٣]. فعقب صباح شهد مباحثة علمية صاخبة، تناول الهرويُّ وابنُ حجر والمؤيَّد شيخ وغيرهم من أعضاء النخبة العلمية والقضائية الحلوى والفاكهة بعد [صلاة] الظهر، في جزء منعزل ملحق بمحل إقامة السلطان [وهو البستان الواقعُ على شاطئ البركة الكبرى]، فقرأ قارئٌ الآية ٣٥ من سورة الرعد: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ الآية[٤٤]. [٩٠]

فقال الشيخُ نور الدين التلواني -وهو ممن حضر المجلس[٤٥]-: «الظلُّ لا يكون إلَّا عن ضوء، والجنَّةُ لا شمس فيها ولا قمر»[٤٦]. فأجابه بعضُ الحاضرين، وانجرَّ الكلامُ إلى الحديث الذي أخرجه البخاريُّ ومسلم: «سبعةٌ يُظِلُّهم الله بظله أو في عرشه يوم لا ظل إلا ظله...» الحديث[٤٧]. وتمضي الروايةُ على النحو الآتي: قال ابنُ حجر: «هل منكم مَنْ يحفظ لهذه السبعة ثامنًا؟». فقالوا: «لا». فقال ابنُ حجر: «ولا هذا الذي يَدَّعي أنه يحفظ اثني عشر ألف حديث؟»، وأشار إلى الهروي، فسَكَت. فقال له بعضُهم: «فهل تحفظ له أنت ثامنًا؟». فقال ابنُ حجر: «نعم، أعرف ثامنًا وتاسعًا وعاشرًا، وأعجبُ من ذلك أنه في «صحيح مسلم» -الذي يدَّعي هذا الشيخُ أنه يحفظه كلَّهُ- ثامن السبعة المذكورة». فقيل له: «أفدنا ذلك». فقال: «المقامُ مقامُ امتحانٍ لا مقامُ إفادة، وإذا صرتُم في مقام الاستفادة أفدتُكم».

---

(٤٣) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ٣/ ٥٦-٥٧.

(٤٤) السابق، ٣/ ٦٢.

(٤٥) تاريخ وفاته غير معروف.

(٤٦) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ٣/ ٦٢.

(٤٧) السابق.

ثـم جمـع ابنُ حجـر ما ورد في ذلك؛ فبلغ زيادةً على عشـر خصـال زائدة على السـبعة المنصـوص عليهـا في الحديـث المذكور. وكان أبو شـامة قد نَظَم السـبعة المشهورة في بيتَيْن مشهورَيْن، فجمع ابنُ حجر سبعةً وردت بأسانيد جياد، فنظمها في بيتَيْن، ثم جمع سـبعة ثالثة بأسـانيد فيها مَقَالٌ، ونظمها في بيتَيْن آخرين، وانفضَّ المجلسُ لصـلاة العصـر. فلمَّا أرادوا القيام، قال ابـنُ حجر للسـلطان: «يا خوند، أدَّعي على هذا أن لي عنده دينًا»، فقال: «ما هو؟»، فقال: «اثني عشر ألف حديث»؛ فتبسَّم السلطانُ وانصرف[٤٨].

والحـقُّ أن هـذا المجلـس مـن مجالس الـدرس الحيّ لم يشـتمل علـى الطعام فحسـب، ولكنـه اشـتمل أيضًا علـى الفكاهـة واللباقة. ويسـعنا أن نلقـي نظرةً على الكيفية التي تفاعل بها ابنُ حجر مع زملائه وتلاميذه. فمن التجربة الحسـيَّة لتذوق الطعام والتمتُّع بالظل إلى نظم الأسانيد، دار الحوارُ حول طائفةٍ متنوعةٍ من المسائل والأجنـاس المتعدِّدة للنصوص. وكان المظنون بالمحدِّث المثالي -على غرار ابن حجر- أن يبلغ من البراعة ما يمكِّنه من الوقوف على التناص الكامن بين عدَّة أنواع من الكتابات الدينية الإسلامية، فينتقل من القرآن [٩١] إلى حديث مشهور، ثم إلى حديث دونه في الشهرة، وإلى أسانيدهما، وأخيرًا إلى ارتجال بيتٍ من الشعر يمكن أن يساعد ذاكرة التلاميذ ويعزز انتشار هذه الأحاديث.

ولئن لـم يكن إتقانُ الشعر من المؤهلات التي يتعيَّن صراحةً أن تتوافر في علماء الحديـث، فقـد كان الحـذق فيـه دليـلًا على تميُّـز المكانـة، وربما أمكـن النظرُ إلى الفصـل فـي مثـل هـذه المطالـب الأدبيـة بحسـبانه دورًا تقتضيـه -ضمنيًّا- وظيفةُ المحدِّث؛ ومن هنا فإن الانتقال من المسائل الفنيَّة التي تتصل بالحديث إلى الشعر لم يكن شيئًا مستغربًا بالنسبة إلى ابن حجر أو بالنسبة إلى الثقافة التي نشأ فيها. وقد أومـأ شـاه عبد العزيـز الدهلـوي (ت ١٢٣٩-١٨٢٤م)، حفيـد شـاه ولـي الله، إلى إحـدى المراسـلات التي سُئِلَ فيها ابـنُ حجر سـؤالًا عن صحَّة أحد الأسـانيد في أبيات من الشعر، فأجاب ابنُ حجر على البديهة نظمًا، ووصف حال الإسناد وحدَّد رتبتَهُ. وهكذا فإن ردَّهُ على البديهة ألقى الضوء مجددًا على ذاكرته وأبرز براعتَهُ في

---

(٤٨) السابق.

التعامل مع اللغة(٤٩). ولم يكن ابنُ حجر نسيج وحده في هذه المهارة؛ فقد صنَّف شمس الدين الموصلي (ت ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م)، أحد فقهاء الشافعية -الذين يعتزون إلى الجيل السابق على جيل ابن حجر- منظومةً يتناول فيها صحَّة الأحاديث الواردة في مختصر كتاب القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م) الشهير «مشارق الأنوار»(٥٠).

وإذا كان ما أورده ابنُ حجر في سيرته الذاتية مما يخص دراسته للحديث يتَّسم بالجفاف والموضوعية، وبالتواضع أحيانًا، فإن هذه الفقرة لا تصدق عليها هذه السمةُ بحال(٥١). فقد كان المغزى من وراء حديثه إلى السلطان المؤيد شيخ عن الدَّيْن الذي له هو النيل من مصداقية الهروي لديه. بيد أن السلطان كان هو الذي أدَّى الدَّيْنَ في النهاية؛ حيث أمر كاتبَ سرِّهِ أن يُعِيدَ ابن حجر إلى مشيخة [الخانقاه] البيبرسية، قال ابنُ حجر: فشكرتُ له ذلك، ثم قلتُ له: قررتَني في مشيخة البيبرسية ونظرها، وعزل من هو مُقَرَّرٌ بها، بحكم أنه انتزعها بغير صحَّة، فقال: نعم(٥٢). وكان نجاحُ ابن حجر في مجلس الشرح الحي موصول السبب بظفره بمنصب القضاء المرموق.

والحقُّ أن فوز ابن حجر بإحدى الوظائف يعود بنا إلى جدلية الشرح التي لاحظناها أولًا بين الشُّرَّاح الأندلسيين، ثم بين الشُّرَّاح الأوائل خلال عصر المماليك. وحين طُلِبَ إلى ابن حجر أن يُبرهن على قوة حافظته، ذكر أنه لن يقرأ أو يروي حديثًا في مقام امتحان، وأنه لن يفعل شيئًا من ذلك إلَّا إذا كان المقامُ مقام طلاب يرومون الاستفادة. فليس ينبغي لأحدٍ -فيما يرى ابنُ حجر- أن يقرأ

---

(٤٩) الدهلوي، بستان المحدِّثين، ص٢٣٥.

(٥٠) شمس الدين الموصلي، لوامع الأنوار على صحاح الآثار، مخطوط رقم ١٧٣١، بمكتبة جامعة برنستون، مجموعة جاريت (Garrett).

(51) Dwight F. Reynolds, ed., *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley: University of California Press, 2001), 82-83.

وينبغي أن تشجع هذه النتيجةُ البحث مستقبلًا في مادة التراجم التي اشتملت عليها الكتاباتُ العربيةُ بحيث تُلتمس هذه المادةُ في الحوليات كما تُلتمس في كتب التراجم.

(٥٢) ابن حجر، إنباء الغمر ٣/ ٦٣.

الحديث طلبًا للفخر أو من أجل اجتياز امتحان، حتى لو بدا أنه يفعل ذلك على وجه الدقَّة، ولكنه لا يقرأ الحديث إلَّا ابتغاء بيان هدي النبي [ﷺ] للأُمَّة(*). وكما كان ابنُ حجر ملزمًا جدليًا بضرورة تفسير «صحيح البخاري» بلا انقطاع، وضرورة استكمال شرحه، فقد كان ملزمًا بالمثل بالتنافس على الوظائف وإن رفض صراحةً أن ينافس عليها.

[٩٢] وكنت أظنُّ أول الأمر أنه ليس ثمة أدلةٌ على وجود صلةٍ مباشرةٍ بين المجلس الذي عُقِدَ في بستان السلطان ومضمون «فتح الباري»، وافترضتُ أن قيود الفن التي ينطوي عليها تصنيفُ شرح منهجي مكتوب كانت تقتضي التركيز على بيان تراجم الرواة، والمسائل النحوية، والقضايا الفقهية؛ ذلك أن الشرح المكتوب يُفترض فيه أن يكون اشتباكًا مع الحديث لا أثر فيه للزمن، وأن يكون بمنأى من الأحداث المحلية الدنيوية، حتى لو كانت الشروح تستند في بنيتها إلى هذه الأحداث من نواحٍ أساسية. فدراسة شرح مكتوب قد تؤهِّل أحدهم لخوض منافسة حيَّة في البستان، وليس العكس.

على أنني حين راجعتُ «فتح الباري» أدهشني أن أجد ابنَ حجر يقص مرةً أخرى خبر مجلس البستان عند شرحه للحديث نفسِه. وفيما يلي ترجمةٌ لمتن الحديث ولجزءٍ من شرح ابن حجر له:

«سبعةٌ يُظِلُّهم الله في ظله يوم لا ظل إلَّا ظله: الإمامُ العادلُ، وشابٌّ نشأ في عبادة ربه، ورجلٌ قلبُهُ معلَّقٌ في المساجد، ورجلان تحابَّا في الله اجتمعا عليه وتفرَّقا عليه، ورجلٌ دعته امرأةٌ ذات منصب وجمال، فقال: إني أخاف الله، ورجلٌ تصدَّق أخفى حتى لا تعلم شمالُهُ ما تنفق يمينُهُ، ورجلٌ ذكر الله خاليًا ففاضت عيناه»(٥٣).

(*) يشي ظاهرُ هذه العبارة بأن المؤلِّف لم يفقه مقصود ابن حجر من وراء قوله: «المقامُ مقامُ امتحان لا مقام إفادة»؛ ذلك أن ابن حجر لم يُمسك عن إفادة الطلاب في هذا الموضع إلَّا لأن المقام مقامُ امتحان لشمس الدين الهروي، لا مقام امتحان يروم ابنُ حجر اجتيازه، كما توهم المؤلف. (المترجم)

(٥٣) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٢/١٤٣-١٤٤ (كتاب: الأذان، باب: من جلس في المسجد ينتظر الصلاة، وفضل المساجد).

يقول ابنُ حجر في شرح الحديث [بعد مناقشته لراوي الحديث وألفاظه]:

«قوله: (سبعة): ظاهره اختصاصُ المذكورين بالثواب المذكور. ووجَّهه الكرمانيُّ بما محصله أن الطاعة إما أن تكون بين العبد وبين الرب، أو بينه وبين الخلق. فالأول باللسان وهو الذِّكْر، أو بالقلب وهو المعلَّق بالمسجد، أو بالبدن وهو الناشئ في العبادة. والثاني عامٌّ وهو [الإمام] العادل، أو خاصٌّ بالقلب وهو التحاب، أو بالمال وهو الصدقة، أو بالبدن وهو العفَّة. [٩٣] وقد نظم السبعةَ العلامةُ أبو شامة عبد الرحمن بن إسماعيل [ت ٦٦٥هـ/ ١٢٦٦م] فيما أنشدناه أبو إسحاق التنوخي، إذنًا عن أبي الهدى أحمد بن أبي شامة، عن أبيه سماعًا من لفظه قال:

وقال النبيُّ المصطفى إنَّ سبعةً ... يُظِلُّهم اللهُ الكريمُ بظلِّهِ
محبٌّ عفيفٌ ناشئٌ متصدِّقٌ ... وباكٍ مُصَلٍّ والإمامُ بعَدْلِهِ

ووقع في «صحيح مسلم» من حديث أبي اليسر مرفوعًا «مَنْ أنظر مُعْسِرًا أو وضع له أظله اللهُ في ظله يوم لا ظل إلَّا ظله». وهاتان الخصلتان غير السبعة الماضية؛ فدلَّ على أن العدد المذكور لا مفهوم له.

وقد ألقيتُ هذه المسألة على العالم شمس الدين بن عطاء الرازي المعروف بالهروي، لما قدم القاهرة، وادعى أنه يحفظ «صحيح مسلم»، فسألتُهُ بحضرة الملك المؤيد عن هذا وعن غيره، فما استحضر في ذلك شيئًا.

ثم تتبعتُ بعد ذلك الأحاديثَ الواردةَ في مثل ذلك، فزادت على عشر خصال، وقد انتقيتُ منها سبعةً وردت بأسانيد جياد، ونظمتُها في بيتَيْن تذييلًا على بيتي أبي شامة، وهما:

وزد سبعة: إظلال غاز وعونه ... وإنظار ذي معسر وتخفيف حمله
وإرفاد ذي غرم وعون مكاتب ... وتاجر صدق في المقال وفعله»[٥٤]

وتومئ أدلةُ المخطوطات إلى أن ابن حجر رجع في النُّسَخ المتأخرة إلى هذه

---

(٥٤) السابق. وقد صححت على مخطوطة محمود باشا ٧٩ (ورقة ٢٩ ب)، إسطنبول، المكتبة السليمانية.

الفقرة؛ فأضاف إليها كثيرًا من المواد، وضمَّنها مقطعًا شعريًّا ثانيًا، واستشهد بحديث رواه أبو هريرة بإسناد ضعيف(٥٥). وقد وقف ابنُ حجر على سبعة أخرى فجمعها، ونظمها في بيتَيْن آخرين، ثم جمع سبعة أخرى. وقد لاحظ ابنُ حجر أن البيتَيْن الأخيرين مصدرهما أحاديث ضعيفة. ثم اختتم شرحه في النهاية قائلًا: «وقد أوردتُ الجميع في الأمالي، وقد أفردتُهُ في جزء سمَّيته: معرفة الخصال الموصِّلة إلى الظلال»(٥٦).

وقبل المقارنة بين هاتين الروايتَيْن عن مجلس البستان، أودُّ أولًا أن أؤكد مرةً أخرى كم كان من النادر أن يعرف أحدُ الأحداث الحيَّة طريقَهُ إلى شرح حديث في كتاب «فتح الباري» لابن حجر. وكان الدافعُ الظاهرُ الذي حمل ابنَ حجر على شرح هذا الحديث هو قدوم منافسه [شمس الدين الهروي] إلى القاهرة، وادعاؤه الحجيةَ التي تخوِّلُ له التصدي لشرح الحديث في حضرة السلطان. ولم يذكر ابنُ حجر اسمَ منافسه صراحةً فحسب، ولكنه ذكر أيضًا اسم راعيه [المؤيَّد شيخ]. وعلى هذا النحو، أفضى التنافسُ بين ابن حجر والهروي، [٩٤] بحضور السلطان في القاهرة، إلى تغيير في أسلوب شرح هذا الحديث بالنسبة إلى علماء الحديث وطلابه بمرور الوقت تغييرًا صريحًا ومباشرًا.

وتوضِّح المقارنةُ بين هاتين الروايتَيْن بعض الفروق الأساسية بين فنِّ الحوليات وفنِّ الشَّرْح؛ فإذا كان ابنُ حجر يسوق الحديث في حولياته مساقًا دراميًّا يتسم بالفكاهة وإيراد الألفاظ العاميَّة مع بعض الإشارات إلى الطعام، فإن الشرح كان يتسم -عند المقارنة- بالجفاف إلى حدٍّ ما، بل إنه أغفل ذكر البستان ولم يبيِّن الوقت الذي وقعت فيه الحادثةُ. نعم كان الهروي والمؤيد شيخ حاضرين، ولكن حضورهما كان هامشيًّا. وخلا الشرحُ من النزعة الحسيَّة، ومن الإشارة إلى مذاق الطعام والتمتُّع بالظل الذي أثار الفضول الفكري للطلاب، ومن الامتحان، والتنافس على الوظيفة المرموقة، وغابت ابتسامةُ السلطان الذي فهم النكتة فيما يبدو.

---

(٥٥) مخطوطة محمود باشا ٧٩ (ورقة ٣٠ أ)، إسطنبول، المكتبة السليمانية.

(٥٦) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٢/ ١٤٤، (كتاب الأذان، باب: مَنْ جلس في المسجد ينتظر الصلاة، وفضل المساجد).

وإذا كان ابنُ حجر قد حذف من الشرح كثيرًا مما أورده في التاريخ، فقد ضمَّن الشرحَ أيضًا كثيرًا من الأمور؛ حيث ساق خلاصة شرح الكرماني للحديث، بالإضافة إلى إيراد البيتَيْن اللذين نظمهما أبو شامة، مشفوعين بسنده في روايتهما. كما نقف في الشرح أيضًا على الأبيات المحدَّدة التي نظمها [تذييلًا على بيتي أبي شامة]، [وينتظم هذان البيتان الخصال السبع التي انتقاها ابنُ حجر من العشر التي اجتمعت لديه]، وهي الخصالُ التي ذكر أنها وردت بأسانيد جياد، وهذا كله مما لا ذِكْر له في حولياته التاريخية. على أن رواية الشرح اشتملت على شيء من التناص، ولكن هذا التناص أُعِيدَ توجيهُهُ؛ فبينما تغاضى ابنُ حجر عن إيراد الآية التي يُفترض أنها أثارت هذه المباحثةَ، فقد استبدل بها اهتمامًا صرفه إلى شرح الكرماني لـ«صحيح البخاري».

على أن أعظم ما تُبرِزُهُ هذه المقارنةُ هو تعقُّبُ الشارح لتاريخ تفسير الحديث، وهو نَسَقٌ سببي ومكاني وزماني مختلف، ذو ركائز مغايرة تمامًا. ففي الشرح المكتوب، انتقد ابنُ حجر الشُّراح الذين ربما ذهبوا إلى أن السبعة الناجين يوم القيامة هم السبعة المذكورون على وجه الحصر، فليس ثمة سوى هؤلاء السبعة الذين نصَّ عليهم الحديثُ، وفقًا لظاهر النص. والواقعُ أن هؤلاء السبعة يُرَادُ بهم أن يكونوا نماذج أخلاقية يُحْتَذَى بها: رجل عفَّ عن الزنا، وإمام عادل، ورجل قلبُهُ مُعَلَّقٌ بالمساجد...إلخ. ولم يكن ابنُ حجر يقصد من وراء تقديمه شرحًا للحديث يوسِّع العدد المحتمل للصفات أن يُبْرِز فحسب تفوقَ ذاكرته في بيئة تنافسية كان تقلدُ وظيفة فيها رهينًا بإبراز هذا التفوق، ولكنه كان يرمي أيضًا إلى فتح باب الشريعة المقدَّسة (والواقع أن شرحه فتح باب السماء) أمام طلاب الحاضر والمستقبل المشغولين انشغالًا سائغًا بمن سيظله الله في ظله يوم القيامة. ويبيِّن ابنُ حجر -معوِّلًا على ذاكرته- أن ثمة كثيرين سوى هؤلاء السبعة سيشملهم ظلُّ الله في الآخرة: الغازي [في سبيل الله]، والتاجر الصدوق، والدائن الذي يُنْظِرُ المُعْسِرين، وغيرهم كثير. وبعبارة أخرى، لم يكن شرحُ هذا الحديث يتعلَّق بصراعات السُّلْطة [٩٥] بين العلماء حول مَنْ سيتولى أقوى منصب قضائي في مصر [أي: قضاء الشافعية]، ولكنه كان وثيقَ الصلة بالجدل الشاجر حول القواعد التي لا يمكن تحديدُها إلَّا فيما يخص الممارسة التقليدية للشرح، وهي القواعد

التي لم تكن أقل إلحاحًا [من صراعات السُّلطة]؛ فما الأساسُ الذي يُعَوَّل عليه في تحديد عدد أولئك الذين سينعمون بظل الله يوم القيامة؟

لقد أثَّر هذا التفسيرُ تأثيرًا كبيرًا في بعض النصوص الإسلامية الأخرى، وهو ما أفضى بدوره إلى التأثير في الشروح المصنَّفة على جوامع الحديث الأخرى، وأوجد جنسًا أدبيًا يستقل به؛ فقد اتجه جلال الدين السيوطي إلى النقل عن كتاب «فتح الباري» لابن حجر نقلًا حرفيًا فيما يتصل بالهروي، وذلك في معرض تفسيره للحديث الذي اشتمل على الخصال المُفْضِية إلى التمتُّع بظل الله، بشرحه الذي وضعه على مصنَّف آخر من مصنفات الحديث المشهورة، هو «الموطأ» لمالك بن أنس(٥٧). زد على هذا أن السيوطي صنَّف بعد ذلك كتابًا، موسومًا بـ«الخصال المُوجِبة للظلال»، جمع فيه سبعين خصلة من هذه الخصال، ثم اختصره بعد ذلك(٥٨). وكان يتعيَّن على السيوطي بعد ذلك أن يدافع عن نفسِه ضد اتهامه بسرقة بعض المواد من السخاوي، الذي جمع ثمانين خصلةً من هذه الخصال(٥٩). بل إن محمد زكريا الكاندهلوي (ت ١٩٨٢م)، شارح ومُفَسِّر القرن العشرين الذي يعتزي إلى جنوب آسيا، ظل يلخص هذه القوائم المتزايدة من الصفات، على الرغم من أنه لم يعُد يشعر بأنه مُلْزَمٌ بذكر محاورة ابن حجر الأولى مع الهروي في حضور السلطان(٦٠). وعلى هذا النحو، أتاح ابنُ حجر من خلال تفسيره لهذا الحديث سبيلًا لأجيال العلماء في المستقبل لتجاوز القيود التي أقرَّتها المدونةُ [الحديثية] المعتمدةُ.

فهل توضِّحُ هذه المقارنةُ ما أراده ابنُ حجر حين قال للهروي وأصحابه: «المقامُ مقامُ امتحانٍ لا مقام إفادة»؟ ربما استند ابنُ حجر إلى جدلية الشرح التي

---

(٥٧) مالك بن أنس وجلال الدين السيوطي، موطأ الإمام مالك وشرحه تنوير الحوالك، مجلدان، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥١م، ٢/ ٢٣٤-٢٣٦.

(٥٨) السابق ٢/ ٢٣٦.

(59) Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī*, 1:75-76.

(٦٠) محمد زكريا الكاندهلوي، أوجز المسالك إلى موطأ مالك، ١٨ مجلدًا (U.A.E.: n.p., 2003) ١٧/ ٧٨. وللوقوف على مزيد من المعلومات عن محمد زكريا ومؤهلاته وسياقه، انظر:
Zaman, "Commentaries, Print and Patronage," 65-68.

تستدعي الشرح ابتغاء تحصيل مكسب اجتماعي في مقابل الشرح ابتغاء تحصيل هدف تفسيري، أي: الحصول على وظيفة من وظائف التدريس أو القضاء في مقابل توسيع نطاق المعنى التطبيقي لميراث النبي [ﷺ] على نحوٍ يعود بالنفع على الجماهير في الحاضر والمستقبل.

على أن صياغة هذه الجدلية نفسها كان وثيق الصلةِ بسياسة الشرح. ويمكن قراءةُ ابن حجر بوصفه ناقدًا اجتماعيًا من حيث انتقاده لحقيقة أن شُرَّاح الحديث الذين كانوا يتحركون بالنيَّة الصادقة أو يبغون الإفادة لم يكونوا دائمًا هم أولئك الذين عيَّنهم السلطانُ. ويرجع ذلك على نحو ما -في رأي ابن حجر- إلى أن الأشخاص الذين لم يشتغلوا بالشرح كانوا يتحكَّمون في تعيين الشُّرَّاح، وربما كان بوسعهم أخذ المسائل التي لا تتصل بالممارسة التقليدية للشرح بعين الاعتبار عند التعيين.

وحتى إذا كانت هذه الحكايةُ تنطوي على التحيز على نحوٍ يصبُّ في مصلحة ابن حجر خاصَّة، فإنها تخبرنا بأن التكوين [العلمي] لشارح الحديث في إبَّان هذه الحقبة كان أكثر تعقيدًا بما لا يتقارب مما فهمناه فيما سبق؛ [٩٦] إذ لم يكن هذا التكوينُ يستند إلى مجموع ما كان يُحصِّلُه الشارحُ من الشهادات الموثقة كميًّا -كالإجازات- فحسب، ولكنه ارتبط أيضًا ارتباطًا وثيقًا بتعاهده للشبكات السياسية وقدرته على إقناع ذلك الجمهور الحي الذي كان يشهد المباحثات الحيَّة حول «صحيح البخاري» ويقرأ التفسيرات المكتوبة لمعانيه، وهو جمهورٌ يفتقر إلى التخصُّص، ومن اليسير أن ينقسم على نفسه.

* * *

لقد أفدتُ في الفصول السابقة من المصادر التي يمكن أن تقدِّم لنا لمحةً عامةً عن المؤسسات والأطراف الفاعلة والأماكن والأوقات اليومية التي شكَّلت عملية الشرح وتشكَّلت من خلالها. والحقُّ أن موقع سلطة الشَّرْح لم يُترك لتلك الصفحات الصامتة من الشروح المكتوبة، وإنما اضطلع به أناسٌ من الأحياء مُقَيَّدين في ذلك بحدود الزمان والمكان. وتعكس أداةُ الشرح المكتوب -من حيث طول الشرح وشكله واستراتيجياته البيانية- طبيعةَ الأزمنة والأماكن التي يمكن فيها تقديمُ

الشروح الحيَّة للجماهير. وقد يسعنا في الغالب أن نربط التنافس الذي لاحظناه في مؤلَّفات الشروح -كالخلافات الشاجرة حول النقل بغير عزو- بحقيقة أن الرعاة والمنافسين كانوا يحضرون مجالس الشرح الحيَّة.

ولمَّا كانت تلك المجالسُ الحيةُ قد أبرزت على نحوٍ لافتٍ للنظر هذه الهوياتِ الإقليميةَ للشُّرَّاح من خلال الفروق الملحوظة في اللباس وطريقة الحديث والتكوين العلمي، فإن بنية الهوية الإقليمية والاجتماعية والثقافية ربما كان لها أيضًا دورٌ في بناء السُّلطة التفسيرية أكبر مما كان يُفْتَرض فيما مضى. ومهما يكن من شيء، فإن هجرة العلماء من بلادهم الأصلية في شتَّى الأقاليم -سعيًا وراء مكاسب الدراسة وعلو المنزلة، والتماسًا للوظائف والحماية التي أتاحها اللجوءُ السياسيُّ- آلت بهم في الغالب إلى الحيز المشترك لشرح الحديث.

والحقُّ أن امتلاك حافظة قوية لا يرتبط بإقليم معيَّن أو بأصل عِرقي مبني على أُسس ثقافية. ولقد أُتيحت هذه الخصيصةُ -نظريًا على الأقل- لكل أحدٍ يريد أن يصقل حافظته. بيد أن سُلْطة الشرح لم تكن تعتمد على امتلاك حافظة قوية فحسب، وإنما مسَّتْ حاجةُ الشُّرَّاح أيضًا إلى القدرة على نقل محفوظاتهم وعرضها أمام جمهور الرعاة والمنافسين والطلاب، في سياقاتٍ كان للجماهير فيها توقعاتٌ معينةٌ تقوم على أُسس ثقافية للكيفية التي يجب من خلالها أن يعرض المرءُ محفوظَهُ. وعلى هذا النحو، كان من المتوقَّع أن يزدهر نشاطُ الشُّراح في بيئة حيَّة بالإضافة إلى تأليف النصوص المكتوبة.

على أن الممارسة الاجتماعية لشرح الحديث ما كان لها أن تكون مجرَّد مجال تتصادم فيه شخصياتُ الشُّرَّاح الجريئة بأثرٍ من التنافس على الرُّعاة والظفر بالمناصب المرموقة وتحقيق الرواج بين الجماهير العابرة للأقاليم. ولو كان ذلك صحيحًا، [٩٧] لاختُزلت ألوانُ الجدل حول تفسير الحديث لتغدو مجرَّد صراعاتٍ حول السُّلطة والثروة المادية، ولقلَّ فهمُنا للأسباب التي تُبيِّن لماذا استحقَّت بعضُ الأحاديثِ أن يثور حولها الجدلُ ابتداءً.

وقد بيَّن هذا الفصلُ -طلبًا لإدراك هذه الغاية- أن تحقيق الأهداف التفسيرية كالاستفادة من الحديث، كان أيضًا أحدَ الموضوعات المطروحة في هذه الممارسة

الاجتماعية. ولئن كانت البراعةُ في توسيع نطاق التطبيق الفقهي أو الكلامي لـ«صحيح البخاري»، بحيث يشمل هذا التطبيقُ الجماهيرَ في العصر الحاضر وفي المستقبل جميعًا= أمرًا مشروطًا بالسُّلطة أو رأس المال الاجتماعي، فإنه من غير الممكن اختزالُها في ذلك؛ إذ لا يمكن تحديدُ هذه الأنماطِ من البراعة وتحصيلُها إلَّا من خلال إظهار التفوق على نحو ما جرى الاعترافُ به في الممارسة الحيَّة للشرح نفسِه. وأخيرًا، فإن مقدرة الشُّرَّاح على تقديم تفسيرات أكثر إقناعًا لـ«صحيح البخاري»، ذلكم النص الذي يطرح مطالب معيارية على الجماهير التي كانت تستمع إلى هؤلاء الشُّراح، كان من الممكن أن تُسْهِمَ -ضمن طائفة أخرى من المحفِّزات الخِطَابية وغير الخِطَابية- في تشكيل ما تختاره الجماهيرُ من ألوان السلوك.

ولكي نمضي بهذه المسألةِ خطوةً أبعد إلى الأمام، تمَّ تحديد وجوه الإتقان التفسيري من خلال تصورٍ للزمان والمكان مختلفٍ تمام الاختلاف عمَّا يمكن أن تكون عليه في إحدى الحوليات التاريخية. وهو تصورٌ للزمان، والتاريخ التفسيري، وأولئك الذين احتلوا موقع الصدارة، والنصوص والأفكار التي لم يواجه بعضُها بعضًا في أحد الدروس الحيَّة ببستان السلطان في ظهيرة يوم مُشمس. وعلى هذا النحو، لم يكن شرحُ «صحيح البخاري» مجرَّد ميدان لإثبات تفوق الذاكرة، ولكنه كان ممارسةً تلتمس تقديم العِلل وطرح الأسباب، ومباحثةً حول دعاوى النص المعيارية التي تتعلَّق بأمةٍ قُدِّر لها الامتدادُ في الزمان والمكان، وشرحًا بدا مُقَيَّدًا بالأوضاع الفقهية والكلامية وإن أسهم في تشكيلها أيضًا.



[٩٨] الفصل السادس
حُرَّاسُ الشريعة

«أما القانون فله سَدَنَةٌ يمنعونَهُ»

فرانز كافكا (Franz Kafka)

في سنة ١٩٧٠م، ألقى [ميشيل] فوكو (Foucault) محاضرةً قصد فيها إلى تبيان الطريقة التي يجري على أساسها تنظيمُ خِطَابات المعرفة. ومن القواعد التي أومأ إليها في هذه المحاضرة أن «أحدًا لا يستطيع أن يدخل في نظام الخطاب ما لم يكن مستوفيًا جُمْلَةً من الشروط، أو ما لم يكن مؤهَّلًا للدخول في هذا النظام ابتداءً»(١). وقد أشار إلى هذه القاعدة بحسبانها نزوعًا إلى تقليل (*raréfaction*) [عدد الذوات المشاركة في الخطاب]؛ حيث تتداولُ «جماعاتُ الخطابِ» النصوص والأفكار، «في حيِّز مغلق، ولا تباشر توزيعَها إلَّا وفقًا لقواعد صارمة»(٢). ومن الوجهة التاريخية، لا يستطيع الطالبُ أن يتلقَّن «أسرار» النص الكامنة فيه لينخرط من ثمَّ في الجماعة إلَّا بعد تمثُّل هذه القواعد الصارمة بفضل التمرس بها مدةً طويلةً على يد أستاذ متضلِّع منها(٣). والمؤلمُ أشدَّ الإيلام في تلك القصة القصيرة التي ألَّفها كافكا (Kafka) بعنوان «أمام القانون»، هو أن حارس القانون -صاحب السُّلطة ذا اللحية التتريَّة السوداء- لا يمنح أبدًا لهذا الباحث عن القانون الذي استولى عليه اليأسُ إذنًا بالدخول إلى القانون(٤). تلك هي قاعدةُ «تقليل الذوات المشاركة في الخطاب»، التي تخبط خبط عشواء.

---

(1) Foucault, "The Order of Discourse (1970)," 61-62.

(2) Ibid., 62-63.

(3) Ibid., 63.

(4) Franz Kafka, *The Metamorphosis, In the Penal Colony, and Other Stories,* trans. Anne Rice (New York: Schocken Books, 1995), 148.

وسوف نتوفَّر في القسم الأول من هذا الفصل على دراسة الطريقة التي جرى من خلالها دخولُ الأنساب الفكرية (intellectual genealogies)(*) المتباينة لابن حجر والعيني إلى «جماعات الخطاب» المُغْلَقة، وسوَّغت سُلْطَتَهم في شرح الحديث والنظر في آثاره الفقهية. وسوف نُلْقِي الضوءَ في سبيل الوفاء بذلك على الطريقة التي يمكن أن يتقاطع من خلالها التضلُّعُ من الأساليب الفكرية ونشرها وتحقيق الإتقان التفسيري مع التنافس على الظفر بالمكاسب المادية والاجتماعية.

وأما القسم الثاني من هذا الفصل فسأعيد فيه النظر في دراسة الحالة التي عرضتُ لها في الباب الأول من هذا الكتاب، والمتعلِّقة بالحديث الذي ورد في صحيح البخاري، وغيره من دواوين السُّنة، حول مسألة التعزير.

[٩٩] الإجازة بالشَّرْح: الأنساب العِلْمية والنصية

لم يكن الشافعيةُ في عنايتهم بتحصيل الإجازات بالإقراء ومعرفة علم أسانيد الحديث(*) والجوامع [الحديثية] المعتمدة مَسُوقِينَ بمجرد الرغبة في نيل مكانة رفيعة، أو الظفر ببعض المناصب المرموقة(٥). فالحقُّ أن هذه العناية كانت نابعةً مما يمكن أن يُفْضِيَ إليه مثلُ هذا التمرُّس من رسوخ القدم في شرح الحديث على نحوٍ يفوق -عند المقارنة والقياس- ما تهيَّأ للسَّلف والمنافسين داخل هذا التقليد [أي: تقليد شرح الحديث].

(*) آثرتُ ترجمة (genealogies) في هذا المقام بـ«الأنساب»؛ لاعتبارين: أحدهما: أنها صحيحةٌ من حيث اللغة، والآخر: أن المؤلِّف ربما التفت عند استخدامها إلى قول ابن حجر في فتح الباري: «الأسانيدُ أنسابُ الكتب». (المترجم)

(*) يُقصد بعلم الأسانيد: «معرفة حال رواتها، وصفاتهم المعتبرة، وضبط أنسابهم ومواليدهم، ووفياتهم، وجرحهم، وتعديلهم، وغير ذلك من الصفات». انظر: النووي، التلخيص شرح الجامع الصحيح للبخاري، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ١/ ٨٤. (المترجم)

(٥) للوقوف على ما أظهره علماءُ الشافعية من اهتمامٍ متنامٍ بتحليل الأسانيد ونقدها، انظر: الفصل الرابع من كتاب (Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*). ولمعرفة الملامح العامة لهذه الظاهرة، انظر:

William A. Graham, "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation," *The Journal of Interdisciplinary History* 23, no. 3 (Winter 1993).

وكان [الإمامُ] النوويُّ -الشافعيُّ مذهبًا- أولَ شارح يُبْرِزُ أهمية المعرفة بالأسانيد من حيث كونُها مسوِّغًا ونهجًا يمكن من خلاله شرحُ «صحيح البخاري»؛ فضمَّن شرحَهُ على هذا الكتاب الجامع مقدمةً مطوَّلةً استقصى فيها علوم التحقُّق من صحَّة الحديث؛ حتى يُورِثَ تلاميذَهُ وقُرَّاءَهُ تقديرَ الدور الذي تضطلع به الأسانيدُ، ثم نبَّه على أسماء الرواة بينه وبين أصح إسناد لـ«صحيح البخاري» فيما يرى(*). وليس بين النووي وبين أبي الوقت -الراوي الشهير- إلَّا راويان، وكذلك لم يكن بين أبي الوقت وبين الفِرَبْري -أوثق أصحاب البخاري صلةً به- إلَّا راويان(٦). وقد وصف النوويُّ هذا الإسناد بأنه أشهرُ إسنادٍ في بلاد الشام، ونقل عن الفربري نفسِهِ قولَهُ الذي صدر عنه في معرض المفاخرة والمباهاة: «سمع الصحيح من أبي عبد الله البخاري تسعون ألف رجل، فما بَقِيَ أحدٌ يرويه غيري»(٧). والحقُّ أن إيضاح النووي للإسناد لم يفضِ إلى تعزيز مكانته بوصفه شارحًا فحسب، وإنما أتاح له كذلك أداةً تفسيريةً تُمَكِّنُهُ من شرح الأحاديث الواردة في «صحيح البخاري» على نحوٍ لم يتأتَّ لأسلافه من الشُّرَّاح. زد على هذا أن النوويَّ لو كان في مستطاعه أن يساعد الطلاب على فهم الكيفية التي كفل بها البخاريُّ الصحَّة لكل حديثٍ من الأحاديث التي أوردها في صحيحه، فلربما ارتقت السلطةُ المعيارية لكتاب «الجامع الصحيح».

وفي حين أكَّد ابنُ حجر الرأيَ الذي ذهب إليه أسلافُهُ -وهو أن الفربري كان أوثق رواة البخاري- فقد لاح له أنَّ ما كان يفخر به الفربري من أنه لم يبقَ من التسعين ألفًا الذين سمعوا كتاب «الجامع الصحيح» سواه دعوى لا تنهض على أساس(٨). وبدلاً من أن يذكر ابنُ حجر إسنادًا واحدًا إلى «صحيح البخاري»، زعم

(*) عقد النووي في كتابه «التلخيص» فصلًا بعنوان «في التنبيه على أسماء الرواة الذين بيننا وبين البخاري»، قال فيه: «قد قدَّمنا أني أرويه عن جماعةٍ عن أبي الوقت، عن الداودي، عن الحمُّوييِّ، عن الفِرَبْري، عن البخاري»، ثم طفق يُعَرِّف بهؤلاء. انظر: التلخيص شرح الجامع الصحيح، ص٢٣٨، وما بعدها. (المترجم)

(٦) النووي، التلخيص، ١/ ١٩٠ وما بعدها.

(٧) السابق.

(٨) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١/ ٩، هدي الساري، ص٥١٦. =

أنه سيسوق أسانيدَهُ إلى هذا الأصل بالسماع أو بالإجازة على نمطٍ مخترعٍ قبل أن يبدأ الشرح(٩)؛ فأثمر ذلك شجرةَ أنسابِ [أسانيد] عملاقة، سمّى فيها ابنُ حجر ١٥٠ عالمًا مسلمًا ينتظمون في أربعة فروع كبرى، وينضوي تحتها كثيرٌ من الفروع الأصغر من الرواة بينه وبين البخاري(١٠). على أن ابن حجر حين آثر إسنادًا بعينه على غيره من الأسانيد جملةً، تجاوز إسناد أبي الوقت [١٠٠] السابق الذي اعتمد عليه النوويُّ مفضِّلًا عليه إسنادَ أبي ذر، الذي نُقِل مباشرةً عن ثلاثة من تلاميذ الفربري لا عن تلميذ واحد(١١).

ولئن كان ابنُ حجر قد زعم أنه ساق أسانيدَهُ إلى «صحيح البخاري» على نمط مخترع، فقد كان مسبوقًا ببعض أسلافه الذين تناولوا في أعمالهم العلمية بعضَ الجوامع الحديثية الأخرى. فمن ذلك مثلًا: أن مجالس ابن خلدون التي عرض فيها لموطأ مالك اشتملت على وصف مفصّل لأسانيده الكثيرة التي أجمع معاصروه على أنها هي الأوثق في رواية الموطأ(١٢). وسواء أكان ابنُ حجر قد صاغ

= [قال ابنُ حجر في «هدي الساري»: «تقدّم ذكرُ الجامع الصحيح، وذكر الفربري أنه سمعه منه تسعون ألفًا، وأنه لم يبق مَنْ يرويه غيره، وأطلق ذلك بناءً على ما في عِلْمِهِ» (المترجم)].

(٩) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ٧.

(١٠) السابق، ١/ ٧-١١. ويمكن الوقوف على مخطط جزئي لإسناد ابن حجر إلى كتاب الصحيح في: Fück, "Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Bukhārī's Traditionssammlung," 97. A larger diagram can be found in Mingana, An Important Manuscript of the Traditions of Bukhari.

(١١) للوقوف على مناقشة أعمق لأهمية الفربري في إسناد كتاب «صحيح البخاري»، انظر: (Brown, The Canonization of al-Bukhārī and Muslim, 121). وإذا كان للمخطوطة التي يرجع تاريخُها إلى سنة ٧١١هـ/ ١٣١١م من دلالة، فإن سماع أبي ذر كان من علو المنزلة بين العلماء المتأخرين خلال العصر المملوكي بحيث ظل النُّسَّاخ ينسخون ويتداولون دعاء [المحدِّث] الكشميهني (ت ٣٨٩هـ/ ٩٩٨م)، أحد شيوخ أبي ذر الثلاثة، الذي أملاه عليه [أي: على أبي ذر] عند ختم «صحيح البخاري»؛ انظر: الكشميهني، دعاء صحيح البخاري، مكتبة خدابخش، مخطوط رقم ١٥٢.

(١٢) انظر: مقدمة المترجم لمقدمة ابن خلدون، (1: xlii).

[قال ابن خلدون: «وأما سندي في هذا الكتاب (أي: موطأ مالك) المتصل بيحيى بن يحيى، فعلى ما أصفه: حدَّثني به جماعةٌ من شيوخنا رحمة الله عليهم؛ منهم: إمام المالكية، قاضي الجماعة بتونس، وشيخ الفتيا بها، أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن يوسف الهواري، سمعتُهُ عليه بمنزله بتونس، =

استعراضه لإسناده متأسِّيًا بصنيع ابن خلدون أم لا، فإنه لا يزال متفرِّدًا في تناول «صحيح البخاري» على وفاق هذه الطريقة. والحقُّ أن في عدوله عن الموروث مُؤْثِرًا طريقةً أدقَّ لحفظ الأسانيد التي تصله بـ«الجامع الصحيح» ما يُثْبِتُ أن المستحدثات والتحديات التي اعترضت تقليد الشرح كان لها ما يبررها خلال ذلك العصر ما دامت تعمل بصورة مقنعة على تحقيق مصلحة أكبر هي المحافظة على «صحيح البخاري».

لقد كان ابنُ حجر يسعى إلى سماع نص «الجامع الصحيح» بتمامه على عدد كبير من العلماء لأمرٍ يتجاوز طلب المنزلة أو التماس البركة؛ ذلك أن تضلُّعَه من معرفة الأسانيد الأخرى يتيح له التعرف من موقع أفضل إلى عددٍ من الاختلافات النصيَّة أو ألوان التحريف التي طرأت على متن البخاري حين رواه العلماءُ. وكانت وجوهُ الاختلاف بين أسانيد «صحيح البخاري» من الشيوع بحيث اصطنع النُّسَّاخ اختصاراتٍ موحَّدةً في الحواشي؛ لتمييز الاختلافات بين السماعات المشهورة، حين كانوا ينسخون المتن(١٣). ومع ذلك، فقد ظلَّ جمهورُ القراء يتساءلون أي القراءات أفضل؛ ومن هنا فقد عزز النَّسَبُ العلميُّ لابن حجر قدرتَهُ على الاستفادة من كتاب «الجامع الصحيح».

= من أوله إلى آخره. ومنهم: شيخ المسندين بتونس، الرحالة أبو عبد الله محمد بن جابر بن سلطان القيسي الوادي آشي، سمعتُ عليه بعضه، وأجازني بسائره. ومنهم شيخ المحدِّثين بالأندلس، وكبير القضاة بها، أبو البركات محمد بن محمد بن محمد بن إبراهيم بن الحاج البَلَّفيقي ... سمعتُ عليه بعضًا من هذا الكتاب، وأجازني بسائره ... ومنهم شيخُ أهل المغرب لعصره في العلوم العقلية، ومفيد جماعتهم أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم الآبلي، قرأتُ عليه بعضه وأجازني بسائره .... وحدَّثني به أيضًا شيخُنا أبو البركات عن إمام المالكية ببجاية، ناصر الدين أبي علي منصور بن أحمد ابن عبد الحق المَشَدَّالي ... وحدَّثني به أيضًا شيخنا أبو عبد الله بن جابر ... ولي في هذا الكتاب طرقٌ أخرى لم يحضرني اتصالُ سندي فيها؛ فمنها: ...». انظر: التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه: محمد بن تاويت الطنجي، راجعه: إبراهيم شبوح، تونس: القيروان للنشر، ٢٠٠٦م، ص٣١٣ وما بعدها. (المترجم)].

(١٣) يمكن الوقوف على قائمةٍ ببعض الاختصارات الشائعة في:

Fück, “Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Bukhārī’s Traditionssammlung,” 80; Gacek, *Arabic Manuscripts,* 272.

فمن ذلك مثلًا أننا نستطيع دراسة المناقشة التي أجراها ابنُ حجر لإسناد أول حديث يتصدّى لشرحه في «صحيح البخاري»، وهو الحديثُ الذي يبدأ بقول النبي [ﷺ]: «إنما الأعمالُ بالنيّات». فبينما ينعقد إجماعُ أكثر السماعات على رواية الحديث بصيغة «حدَّثنا يحيى بن سعيد»[١٤]، فإن رواية أبي ذر هي: «عن يحيى بن سعيد». وهذا وجهٌ من وجوه الاختلاف الفني، ولكنه وجهٌ مهمٌّ؛ ذلك أن معظم علماء الحديث يَرَوْن أن «عن» صيغةٌ في الرواية أقلُّ موثوقيةً من الصيغة «حدَّثنا». ويؤكِّد بعضُ الشُّراح الذين نقل ابنُ حجر عنهم أن البخاري آثر -عن عَمْدٍ- أن يستهلَّ كتابَهُ «الجامع الصحيح» بهذا الإسناد خاصةً؛ لخلوه من لفظة «عن»، في حين ذهب آخرون إلى أن البخاري أراد أن يبدأ كتابَهُ بإسناد يجمع أكثر الصيغ التي يستعملها المحدِّثون [١٠١]، وهي التحديث والإخبار والسماع والعنعنة. وعلى الرغم من أن أبا ذرٍّ انفرد [بقوله في روايته: «عن» دون حدَّثنا]، فقد فضَّله ابنُ حجر على غيره من الرواة؛ مستخدمًا من ثَمَّ معرفته بشتَّى الأسانيد لبيان وجه الحقِّ في هذه المسألة[١٥]. زد على هذا أن ذكر ابن حجر لرواية أبي ذر قد أوهن المقدرة التفسيرية لأولئك الذين لم يُتح لهم الاتصالُ المباشر بهذه الرواية من معاصريه.

وفي حين لعب المالكيةُ والشافعيةُ دورًا تأسيسيًّا في شرح «صحيح البخاري» فيما بين القرنَيْن الرابع والسابع الهجريَّيْن (من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر للميلاد)، كان الحنفيةُ حديثي عهدٍ بهذا الشأن إلى حدٍّ ما؛ ذلك أنهم لم يشرعوا في دراسة «صحيح البخاري» وشرحه على نحو جادٍّ إلَّا في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، وهو ما تبدَّى في تلك الشروح غير المكتملة التي قام بها قطبُ الدين الحلبيُّ (ت ٧٣٥هـ/ ١٣٣٥م)[١٦]، وعلاء الدين عبد الله مغلطاي (ت ٧٦٢هـ/ ١٧٦١م)[١٧]، بيد أنه على الرغم من ذلك، كان بعضُ الحنفية لا يُخفون «انتقاصهم من شأن العلماء الذين يعوِّلون على النقل والرواية»[١٨].

(١٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ١٣، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي.

(١٥) للوقوف على مناقشة أخرى للصيغة «عن»، من حيث اتصالها بـ«صحيح البخاري»، انظر:

Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim,* 283-85.

(١٦) الحسني، إتحاف القاري، ص١٧١-١٧٢.

(١٧) السخاوي، الجواهر والدرر ١/ ٣٨٠.

(18) Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim,* 237.

وإذا كان العيني قد تأسّى بابن حجر فضمَّن مقدمتَهُ لـ«عمدة القاري» نَسَبًا علميًّا لرواية «الجامع الصحيح» يَصِلُهُ بالبخاري، فإن تلاميذ ابن حجر قد لاحظوا على الفور أن العيني لم يسمع من روايات الكتاب إلَّا النَّزْرَ اليسيرَ(١٩). زد على هذا أنه أغفل الرواية التي آثرها ابنُ حجر، وهي رواية أبي ذر عن ثلاثةٍ من أوثق تلاميذ الفِرَبْري(٢٠). والحقُّ أن ما اضطر إليه العيني من «انتحال» مقدمة النووي بقضها وقضيضها يشير إلى أنه لم يكن ثمة مصادر حنفية تناولت «صحيح البخاري» بالشرح أو عرضت لعلم تصحيح الحديث(٢١).

وكذلك يمكن الوقوفُ على أوجه الاختلاف بين العيني وابن حجر، وما يتصل بأمر تكوينهما [العلمي] فيما أولياه لبعض أنماط الأدلَّة والمصادر من اهتمام. والحقُّ أن تضلُّع الشراح من الأساليب التفسيرية المختارة الخاصة بمذاهبهم كان يشير إلى مرجعية آرائهم لا بفضل مكانتهم التي استمدوها من الانتساب إلى هذا المذهب أو ذاك من مذاهب الفقه فحسب، ولكن لأن مذاهبهم كانت تتيح لهم أيضًا بعضَ مواطن القوة المتفردة في شرح الحديث مقارنة بمنافسيهم.

فمن ذلك مثلًا: أن العيني وابن حجر اتخذا منهجَيْن مختلفَيْن حين راما إيضاحَ ما يعتقدان أنه «مقتضى الحديث». ولئن رجع كلاهما إلى القرآن أو الحديث على اختلاف ألفاظه، بالإضافة إلى علوم البلاغة، فإن المذهبَيْن كليهما [أي: الشافعي والحنفي] ينزعان إلى تقديم بعض المصادر على بعضها الآخر عند الموازنة. وكان ابنُ حجر -تساوقًا مع محاولته العامة الرامية إلى شرح الحديث بالحديث- يُؤْثِرُ النظر في الكيفية التي جرى من خلالها استخدام تعبير مُشْكِل أو لفظ غامض في حديث آخر؛ ابتغاء بيان المعنى الذي ينطوي عليه هذا اللفظُ أو ذلك التعبيرُ(٢٢).

---

(١٩) يمكن الوقوف على مخطط كامل للنسب العلمي الذي يصل العيني بالجامع الصحيح في:
Fück, "Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Bukhārī's Traditionssammlung," 95.

(٢٠) العيني، عمدة القاري، ١/ ٢٣، ٢٤، (كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي؟).

(21) Tokatly, "Early Commentaries on al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*," 242-49.

(٢٢) إذا كان هذا الموضوع قد أثار قدرًا كبيرًا من الجدل العلمي، فمن الممكن الوقوف على خلاصة عامَّة له في: عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، دمشق، ١٩٩٢م، ص١٤٠-١٩١. =

[١٠٢] وأما العيني فقد زعم إحاطته باللغة وعلوم البلاغة، وأفرد فصولًا من شرحه [«عمدة القاري»] لمناقشة ثلاثة العلوم الأساسية التي تتألَّف منها البلاغةُ، وهي: البيان، والمعاني، والبديع.

وعلى الرغم من هذه الفروق الجليَّة في التكوين، فإنه ينبغي علينا أن نتوخَّى الحذر فيما يتصل برسم حدٍّ حاسمٍ للهوية الفقهية. صحيحٌ أن ثمة جدلًا فقهيًا احتدم حول كثيرٍ من المسائل الخلافية التقليدية؛ كإجازة الرِّبا، ومشروعية الحِيَل الفقهية، وما صحَّ من ألفاظ البسملة والتسبيح، وغيرها[٢٣]. ولكن هذا الجدل إن يكن وثيق الصلة بنُخْبَة الشُّرَّاح في البلاط المملوكي، فإن المؤرخ يوسف روبوبورت (Yossef Rapoport) يؤكِّد أن العصر المملوكي «قد خلا في واقع الأمر مما يدلُّ على وجود العصبية المذهبية خارج جماعة المشتغلين بالفقه»[٢٤]. وقد مضى رابوبورت إلى أبعد من ذلك، فزعم أن «القضاة لم يكونوا زعماء للمجتمع، ولا تقلَّدوا وظائف القضاء بوصفهم ممثِّلين للطوائف الاجتماعية، وإنما كان واجبُهم الأساسيُّ تطبيقَ أحكام مذهبهم الفقهي»[٢٥]. وكذلك لم يكن تغييرُ بعض القضاة لانتمائهم الفقهي أمرًا مستحدثًا في ذلك العصر[٢٦]. زد على هذا أنه لمَّا كان «صحيح البخاري» قد أمسى كتابًا مقدَّسًا من الناحية الرمزية واعترفت به المذاهبُ الفقهيةُ على اختلافها مصدرًا معتمدًا للحديث، فقد نشأت الحاجةُ إلى شرحٍ يجتذب اهتمامات هذه المذاهب. ولا يعني ذلك أنه كان ثمة «حُكْمٌ مسبقٌ ضد أحكام مسبقة» كذلك الذي لاحظه المنظِّر جورج غادامير (Georg Gadamer)

= وثمة مناقشة لهذا الموضوع أكثر تفصيلًا تجدها في:

Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 40-58.

(٢٣) لمزيد من النقاش، انظر:

Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim,* 257-58.

(24) Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlīd," 227.

(25) Ibid.

(26) Ibid.; see also Lutz Wiederhold, "Legal Doctrines in Conflict: The Relevance of Madhhab Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on Taqlīd and Ijtihād," *Islamic Law and Society* 3, no. 2 (1996): 234-304.

عنـد بـزوغ عصـر الأنـوار فـي أوروبـا[٢٧]. علـى أنه مـن الممكـن أن يفقد الشـرحُ مصداقيتَهُ إذا نُظِرَ إليه بوصفه شديد الانحياز إلى مذهبٍ بعينه، لا لشيء إلَّا لأنه ينفِّر الخصـوم المنتميـن إلـى المذاهب المنافسـة. فكان يُنْظَرُ إلى شـرح ابـن بطال على «صحيح البخاري» بوصفه شـرحًا قاصرًا في هذا الصدد، وقد أنحى عليه الكرمانيُّ باللائمـة؛ لمبالغتـه في إثبـات رأي المالكية[٢٨]. وكذلك انتقد ابنُ حجر شـرحَ ابن رجـب الحنبلي على «صحيح البخاري»؛ لإظهاره التعصُّب لرأي الحنابلة[٢٩]. بل إن ابن حجر نفسَهُ قد تعرَّض بعد ذلك للنقد من جانب عددٍ من العلماء الحنفية في جنوب آسيا خلال العصر الحديث لغُلُوِّه في تفضيل آراء الشافعية.

ولئـن كانت هذه الوجوهُ من الانتقادات قد عززت الخلافات المُسْـتَحْكِمة بين مذاهـب الفقـه، فإنهـا ربمـا دفعـت الشُّـرَّاحَ أيضًا إلـى مراعـاة التـوازن الملائم بين الجمهـور الكبيـر الذي توفَّر على قراءة شـروحهم وبيـن خصوصيات المنهج الذي وسـم المذهـب الذي ينتسـبون إليه. ولإدراك هـذه الغاية، كما أشـار نورمان كالدر (Norman Calder) فيما يتصل بشرح النووي على صحيح مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ/ ٨٧٥م)، اسـتخدم الشُّـرَّاحُ -في بعـض الأحيان- مناهجَ ذكيـةً يلوون بها أعنـاق النصـوص؛ لصرف معنى الحديـث [١٠٣] إلى ما يُعَـزِّزُ آراءَ مذاهبهم حتى وهم يخاطبون الجمهور الأوسع[٣٠].

وعلى هذا النحو، كان النَّسَـبُ العلمي لشُرَّاح الحديث بالإضافة إلى دراستهم

---

(٢٧) «لم يعرف عصرُ الأنوار إلاَّ حُكمًا مسبقًا واحدًا كان من شأنه تحديدُ جوهر هذا العصر؛ فالحكم الأساسي المسبق الذي عرفه عصرُ الأنوار هو حكمه المسبق على الحكم المسبق نفسه، وهو حكم ينكر على الموروث قوته». انظر:

See Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* 272-73.

[للوقوف على مفهوم الحُكْم المسبق (prejudice) وحديث غادامير عنه في سياق عصر الأنوار انظر: هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، طرابلس: دار أويا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص٣٦٧ وما بعدها. (المترجم)].

(٢٨) الكرماني، الكواكب الدراري، ص٣.

(٢٩) السخاوي، الجواهر والدرر، ١/ ٣٨١.

(30) Calder, *Islamic Jurisprudence in the Classical Era,* 74-116.

الفقهيـة -علـى نحـو مـا أسـلفتُ- عاملَين مـن العوامل التي أسـهمت في تأسـيس سُـلطتهم في شـرح الحديث. ولـم يقتصر الأمرُ على هذيـن العاملين، بل كانا -كما بينتُ في الفصول السابقة- عاملَيْن ضمن عوامل كثيرة تعمل في مصفوفة اجتماعية وفكرية معقَّدة اتسـمت بها الثقافةُ العلميةُ المملوكيةُ. بيد أنني أشـرتُ أيضًا في غير موضع إلى أن الإسـناد والدراسـة الفقهية كانا عاملَيْن أسـهما معًا في تحرير وتقييد الكيفيـة التـي كان العلمـاء المسـلمون يمارسـون مـن خلالهـا سـلطتهم في شـرح الأحاديث التي تناولت مسـائل الفقه. ومن أجل إيضاح هذه المسـألة الأخيرة على نحو أفضل، سوف نتناول الآن دراسة حالة تبيِّن كيف تمَّ تلقي شرح أحد الأحاديث التي كانت موضع خلاف، وكان لهذا الخلاف آثارُهُ الفقهيةُ التي ترتبت عليه.

إعادةُ النَّظَر في مسألة التعزير

لقـد توفرنا فيما سـبق على دراسـة تلقي الحديث الذي يتنـاول عقوبة «التعزير» بين متقدِّمي الشُرَّاح في الأندلس، وذلك في الباب الأول من هذا الكتاب. وسوف نعـرض الآن لمـا خضـع لـه هذا التلقـي من إعـادة نظر فـي البيئة المملوكية لشـرح الحديث. فإذا كان بوسع المحدِّث الأندلسيّ الأصيليّ أن يشير على قرائه بترك هذا الحديـث؛ تأسيسًـا علـى عدم صحَّة إسـناده، وتعارض مضمونه مـع خبر الصحابي الـذي كان يُسْـتخدم فـي تأييد رأي المذهب [المالكي]، فـإن المنزلة التي حَظِيَ بها «صحيـحُ البخاري» فـي العصر المملوكي حالت -في التحليل الأخير- بين ممثِّلي المذاهـب علـى اختلافهـا وبيـن إنـكار صحَّـة الحديـث. ويسـوق جوناثـان براون (Jonathan Brown) التحذير التالي الذي وجَّهه ابنُ حجر إلى العلماء الذين كانوا يرومـون اطـراح الأحاديـث بالنظـر إلى معناهـا دونما اعتبـار لصحَّة الأسـانيد التي وردت بهـا؛ «لأنـه إذا فتح الناسُ بابَ إنكار الأحاديث، فستنتشـر الدعوى بأن كثيرًا مـن أحاديـث الصحيحَيْـن -البخاري ومسـلم- باطلـة، ولكن يأبـى اللهُ والمؤمنون ذلـك»[٣١]. وقـد ارتـأى ابنُ حجر -تَبَعًـا لما ذكره بـراون- أن العلماء يجب عليهم بـدلًا مـن ذلك «محاولـة التوفيق بين هـذه الأحاديث، دون اطراحهـا»[٣٢]. ويمكن

(31) See Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*, 333.

(32) See ibid.

القولُ بعبارة أخرى: إن هؤلاء الشُّرَّاحَ الذين ينتمون إلى العصر المملوكي تعيَّن عليهم استحداثُ بعض الاستراتيجيات التي تكفل المحافظةَ على حُجِّية الحديث، مع تحقيق الاتساق بين معنى النص والتزاماتهم المعيارية. وقد بدأنا نلاحظُ -في الوقت نفسِه- الشعورَ بعدم الرضا الذي عمَّ بعض الأوساط بسبب أولئك الذين أسبغوا على الآراء الفقهية الشاذة قدرًا هائلًا من الحُجِّية.

وثمة ملاحظةٌ أخيرةٌ ينبغي التنبيهُ عليها قبل أن نواصل درس هذه المسألة، أَلَا وهي أن بعض القراء ربما يجنحون إلى إقامة علاقة سببيَّة بين مناقشة الشرح للسُّلطة التقديرية التي يتمتَّع بها القاضي وإنفاذ هذه السُّلطة. بيد أن تعيين [١٠٤] أربعة قضاةٍ للقضاة خلال العصر المملوكي، لا في القاهرة فقط ولكن في غيرها من مدن السلطنة المملوكية، أتاح لكل مذهب أن يظلَّ متسقًا داخليًا، بالإضافة إلى إمكانية التنبؤ بأحكامه الفقهية، كما أضفى في الوقت نفسِه شيئًا من المرونة على الأحكام. وتوضِّح حالةُ «التعزير» هذه النقطة؛ فقد رُوي أن النُّخبة السياسية المملوكية «دأبت على إحالة القضايا التي تقتضي عقوبةً تعزيريةً إلى قضاة المالكية»[٣٣]. زد على هذا ما ذُكر عن الفقيه الشافعي تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م) أنه أقرَّ هذا العُرْف، على الرغم من أن المذهب الذي ينتسب إليه أحاط السُّلْطةَ التقديريةَ للقاضي بقدرٍ أكبر من القيود[٣٤]. ومع ذلك، فإن هذه الحالة تَقِفُنا بدرجة كبيرة على الكيفية التي سوَّغ بها الشُّرَّاحُ سلطتَهم ومارسوها في إطار الجدل بين الشروح.

وسوف نبدأ بشرح ابن حجر للحديث الذي رُوِيَ فيه أن النبي [ﷺ] قال: «لا تجلدوا فوق عشرة أسواط إلَّا في حدٍّ من حدود الله»[٣٥]. فبينما استهلَّ ابنُ بطَّال -أحد شُرَّاح الأندلس في تاريخها المبكِّر- شرحَ الحديثِ بمناقشة الفوائد الفقهية، بدأ ابنُ حجر بشرح ترجمة البخاري للباب [الذي ورد فيه الحديث]، ثم انتقل إلى تفصيل القول في صحَّة أسانيد الحديث، ورواتها، وما ثار من وجوه الجدل حول موثوقيتهم. وهو ما يعكس -إلى حدٍّ ما- تضلُّعَ ابن حجر من المعرفة بالأسانيد وما أبداه من عناية أكبر بها.

---

(33) Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlīd," 221.

(34) Ibid.

(٣٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٢/ ١٧٧، (كتاب الحدود: باب كم التعزير والأدب؟).

وبعـد أن قـارن ابـنُ حجر أسـانيدَ «صحيـح البخاري» بسـتة أسـانيد أخرى من مُسْتَخْرج أبـي بكـر أحمـد الإسـماعيلي (ت ٣٧١هـ/ ٩٨١-٩٨٢م)[٣٦]، أجمل القول في العناصر الأساسية لهذه المباحثة التي دارت حول التناقض التالي، ضمن أمـور أخـرى: فمن الأسـانيد الـواردة في «صحيح البخاري» ما يشـير إلـى أن النبي [ﷺ] قـال ذلـك فسـمعه أبو بردة، الذي نقل حديث النبي بـدوره إلى راوٍ آخر يُقَالُ له: ابن جابر. وأما الإسـناد الثاني فلم يذكر الراوي الذي سـمع منه ابنُ جابر. وأما الإسـناد الثالث فنصَّ على أن النبي قال الحديث أمام أبي بردة، الذي نقله أولًا إلى والد ابن جابر، جابر، الذي نقله بدوره إلى ابنه عبد الرحمن:

(١) محمد ← أبو بردة ← ابن جابر.

(٢) محمد ← مجهول ← ابن جابر.

(٣) محمد ← أبو بردة ← جابر ← ابن جابر.

وقـد آثر عليُّ بن عمـر الدارقطنـي (ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م)، المحـدِّثُ المعروفُ بتقييمه لسلاسل الإسناد في جوامع الحديث المعتمدة، [١٠٥] الإسنادَ الأول، في حين ظلَّ كثيرٌ من علماء الحديث يفضِّلون الإسناد الثالث[٣٧].

ولعلـك تذكـر أن الأصيلـيَّ -قبـل نحـو أربعة قـرون تقريبًا- حكم على إسـناد الحديـث بأنـه مضطـربٌ غاية الاضطراب؛ فـلا يُحْتَجُّ به في الفقـه لاضطرابه (انظر الجدولَيْـن ١ و٢). وأمـا ابـن حجر فلم يكن لديه هذا التـرف، وإنما انتقد الأصيليَّ انتقادًا لاذعًا مسـتندًا في ذلك إلى مكانة البخاري ومسـلم بوصفهما ضامنَيْن لصحَّة الحديث؛ «فقد اتفق الشـيخان [البخاريُّ ومسـلمٌ] على تصحيحه، وهما العمدةُ في التصحيح»[٣٨]. ومدارُ الشـكِّ في الحديث عند ابن حجر على ما إذا كان ابنُ جابر ثقةً أم لا. ولكن لمَّا كان البخاريُّ ومسـلمٌ قد أدرجا الحديث في صحيحيهما، فإنه يُعَدُّ صحيحًا. ومهما يكن من أمر، فلم يكن من المتعذر -تَبَعًا لابن حجر- أن يكون

---

(٣٦) لمزيد من المعلومات عن مستخرج الإسماعيلي، انظر:

Brown, The Canonization of al-Bukhārī and Muslim, 109-11.

(٣٧) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٢/ ١٧٧، (كتاب الحدود: باب كم التعزير والأدب؟).

(٣٨) السابق.

ابنُ جابر قد سمع الحديث في أحد ألفاظه من أبي بردة مباشرةً، ثم سمعه عن أبيه بلفظ آخر يختلف عن سابقه اختلافًا يسيرًا. وبهذا يمكن أن يكون كلا الإسنادين صحيحًا، ولا يُوهِنُ الاختلافُ الشاجرُ بين نُقَّاد الحديث صحةَ الحديث ألبتة، وصحة البخاري ومسلم بالتبعية(*).

وإذا كان ابنُ الملقِّن، وهو فقيهٌ شافعيٌ قاهريٌ متقدِّمٌ على ابن حجر وله شرحٌ على «صحيح البخاري»، قد استعرض إسناد الحديث في إيجاز، فقد جمع ابتداءً قائمةً بالجوامع الحديثية الأخرى التي ورد فيها الحديثُ نفسُهُ أو بلفظٍ يُقَارِبُهُ، وأسانيده في تلك المصنَّفات[٣٩]. بيد أنه لم يقدِّم تحليلًا نهائيًا يستقلُّ به لصحَّة الحديث، كما فعل ابنُ حجر بعد ذلك، [١٠٦] وإنما تناول تعريف الحدود (ومفردها: حدٌّ)، وهي اللفظة التي ورد بها الحديثُ. وكان ابنُ حجر قد ذكر أن المعنى الظاهر للفظة الحدِّ إنما هو معنى اصطلاحي استخدمه الفقهاءُ لوصف

(*) وقد آثر شارحٌ آخر من شُرَّاح الحديث الشافعية خلال هذا العصر، وهو محمد بن عبد الدايم البرماوي (ت ٨٣١هـ/ ١٤٢٨م)، أن يَقْصُر مناقشتَهُ على الإسناد، ودعا مَنْ يجد في نفسه الرغبة في الاطلاع على التفاصيل الفقهية المتصلة بالتعزير إلى مراجعة أحد كتب الفقه. وقد ذكر أن اشتمال الإسناد على صحابي مبهم لا ينال من صحَّة الحديث؛ (أ) لأن الصحابة يفترض أنهم [جميعًا] عدولٌ، (ب) ولما يغلب على الظن من أن أبا بردة هو ذاته ذلك الصحابي المبهم. وأما السبب في إيراد البخاري للحديث بإسنادين، أحدهما عن عبد الرحمن بن جابر عن أبي بردة مباشرة، والآخر روى فيه عبدُ الرحمن الحديث عن أبي بردة من طريق أبيه جابر، فيرجع إلى أن عبد الرحمن سمع الحديث في واقع الأمر من أبيه ومن أبي بردة جميعًا. ولم يستشهد البرماويُّ بمن يمكن أن يُعَزِّز آراءَهُ من العلماء، حيث كان يُسلِّم بأن صحَّة الإسناد لم تكن موضع جدل. محمد بن عبد الدايم البرماوي، اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، (كتاب: المحاربين من أهل الكفر والردة، باب: كم التعزير والأدب؟)، (Garrett Collection MS 2372Yq, Princeton Univerity Library, no fol.) [هذه الحاشية للمؤلف].

(٣٩) اصطُلح على تسمية النشاط الرامي إلى تحديد المصادر التي ورد فيها الحديث بـ«التخريج»، وكان عادةً متبعةً بين المحدِّثين. وقد أشار ابنُ الملقن إلى أن حديث الجلد عشرًا أخرجه مسلم في صحيحه، كما أخرجه الأربعة، ويعني بهم أصحاب السُّنن الأربعة، أبو داود والترمذي وابن ماجه والنسائي. ثم استشهد بالطبراني والدارقطني والبيهقي بوصفهم علماء أثبات في تقييم صحَّة إسناد هذا الحديث. وقد أورد كذلك من طريق الجياني الرأي المخالف الذي قال به الأصيليُّ، بيد أن قوة هذا الرأي المخالف تتلاشى حين يُوضَع بإزاء أولئك المحدِّثين ذائعي الصيت المشار إليهم آنفًا. ابن الملقن، التوضيح، ٣١/ ٢٧٣-٢٧٤، (كتاب: الرجم، باب: كم التعزير والأدب؟).

العقوبات على المعاصي التي هي حقوقُ الله المنصوص عليها في القرآن(*). وكان هذا المعنى الفنيُّ نفسُهُ هو موضوع المباحثة، وقد سرد ابنُ حجر معارضة ابن حزم على مراتب بعض الذنوب دون أن يُسَمِّيَهُ صراحةً(٤٠).

ويورد ابنُ حجر -في سياق حديثه عن تاريخ تفسير الحديث- مباحثةً دارت حول معنى مصطلح الحدود، وهي المباحثةُ التي احتدمت بين الفقيه الحنبلي المتمرِّد ابن تيمية، وابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ/ ١٣٠٢م)، أحد مَنْ سبقوا ابنَ حجر في تولي وظيفة قاضي قضاة الشافعية. وقد حاجج ابنُ دقيق العيد عمَّا ذكر أنه المعنى الظاهر للحديث، وهو أن القاضي لا يجوز له أن يفرض عقوباتٍ فوق عشر جلدات إلَّا في حدٍّ من حدود الله، وهي الحدودُ التي يُفْهَم منها أنها تشمل القائمة القصيرة من العقوبات المنصوص عليها صراحةً في القرآن. وأما ابنُ تيمية فكان يعتقد أن المعنى الظاهر الذي أقرَّهُ ابنُ دقيق العيد يُعَوِّل على تعريف الفقهاء الاصطلاحي للحدود لا على المعنى الأصلي الذي قصده النبيُّ [ﷺ]، فما عناه النبيُّ بالحدود -في زعم ابن تيمية- هو كل شيء حرَّمَهُ اللهُ (حرمات الله)، وكل معصية صغيرة كانت أم كبيرة(٤١).

(*) ونصُّ عبارة ابن حجر: «ظاهرُهُ أن المراد بالحدِّ ما ورد فيه من الشارع عددٌ من الجلد أو الضرب مخصوص أو عقوبة مخصوصة». (المترجم)

(٤٠) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٢/ ١٧٧، ١٧٨، (كتاب: الحدود، باب: كم التعزير والأدب؟)، ابن الملقن، التوضيح، ٣١/ ٨٢، (كتاب: الرجم: باب: كم التعزير والأدب؟).

[قال ابن الملقن: «الحدُّ في سبعة أشياء: الردة، والحرابة قبل أن يقدر عليه، والزنا، والقذف بالزنا، وشرب المسكر سكر أو لم يسكر، والسرقة وجحد العارية. وأما سائر المعاصي، فإنما فيها التعزير فقط وهو الأدب». (المترجم)].

(٤١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١٢/ ١٧٨، (كتاب: الحدود، باب: كم التعزير والأدب؟). يُخمِّن ابنُ حجر في «فتح الباري» أن يكون هذا الرأي هو رأي ابن تيمية، ولكنه يعتمد في ذلك على عبارة لابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، أحد تلاميذ ابن تيمية. للوقوف على النص كاملًا وترجمته، راجع: تقي الدين أحمد بن تيمية، السياسة الشرعية، تحقيق: محمد عبد الله السمان، القاهرة: أنصار السنة، ص١١٢-١٢٧؛ (Bernard Lewis, *Islam: From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 35-39). وانظر أيضًا مناقشة هذا الحديث في شرح صنَّفه ابن رجب لجمهور فقهاء الحنابلة في دمشق خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي): زين الدين أبو الفرج بن رجب، جامع العلوم والحكم =

فمـا بدا لابن دقيق العيد وأسـلافه [من الفقهـاء] اتصالًا عبر الزمن تراءى لابن تيميـة انقطاعًـا. فالأفعـالُ التـي لا ترتبط بحقـوق الله ارتباطًا مباشـرًا مقيَّدةٌ بحديث الجلد عشرًا؛ استنادًا إلى هذا الموقف الأصلي؛ فليس للأب -مثلًا- أن يؤدِّب ولده إذا أخطـأ بما يزيد على عشـرة أسـواط[٤٢]. وعلى هذا النحـو، فحتى القاضي الذي نظر إلى حديث الجلد عشرًا بوصفه أحد مصادر الفقه الصحيحة، يسعه -كالمالكية- أن يعاقب العاصي بما يزيد على عشرة أسواط، ما دام الفعلُ يندرج بوجه عام تحت رتبة المعاصي التي حرمها الله.

وحيـن قصـد الحنابلـةُ إلى إيضاح مـا ينطوي عليـه الحديثُ من التبـاس، آثروا -شـأنهم فـي ذلك شـأن الشـافعية- الاستشـهادَ بأدلَّة نصيَّـة من القـرآن والحديث. وهكـذا اختـار ابـنُ تيميـة التعويـل على أربعـة نصـوص قرآنية؛ حتى يُعَـزِّزَ تعريفَهُ الفضفـاض للحـدود، [﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحۡصُواْ ٱلۡعِدَّةَۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمۡۖ لَا تُخۡرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخۡرُجۡنَ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥۚ لَا تَدۡرِي لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحۡدِثُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ أَمۡرٗا ﴾ (الطلاق: ١)، ﴿ أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ هُنَّ لِبَاسٞ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٞ لَّهُنَّۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنكُمۡۖ فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقۡرَبُوهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٧)، ﴿ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ ﴾ (النساء: ٤)].

= شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٨م، ص٦٢.

[قال ابنُ حجر: «قال ابن دقيق العيد: بلغني أن بعض العصريين قرَّر هذا المعنى بأن تخصيص الحد بالمقدرات المقدم ذكرها أمر اصطلاحي من الفقهاء، وأن عرف الشرع أول الأمر كان يطلق الحد على كل معصية كبرت أو صغرت». (المترجم)].

(٤٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٢/ ١٧٧، (كتاب الحدود: باب: كم التعزير والأدب؟).

ومن المستغرب أن ابن حجر اتخذ في سبيل الدفاع عن ابن دقيق العيد -والمذهب الشافعي بالتبعية- منهجًا نحويًا عوضًا عن حشد طائفة أخرى من الأدلَّة النصيَّة؛ فأشار في سياق تأييده لابن دقيق العيد إلى أن معنى الحديث يستند إلى تقدير ضمني مدارُهُ على أنه يُحتمل أنه أراد التمييز بين مراتب المعصية، كبيرها وصغيرها. فيرى ابنُ حجر أن ما كان كبيرة [١٠٧] جاز أن يُزادَ فيه على العشر، والتحق بالمستثنى، كما نصَّت على ذلك نصوصُ القرآن(٤٣)؛ ذلك أنه إذا جاز أن يتسع مفهومُ الحدود ليشمل كلَّ حقٍّ من حقوق الله، كبيرًا كان أم صغيرًا، لم يبقَ شيءٌ يختصُّ المنعُ به، وهو المنعُ الذي ورد في حديث الجلد عشرًا؛ ذلك أنه ليس ثمة معاصٍ تخرج عن هاتين المرتبتَيْن في رأي كلا الفقيهين الشافعيَّيْن [ابن حجر، وابن دقيق العيد](٤٤). وبعبارة أخرى، فإن الحديث جعل الاستثناء هو القاعدة.

والحقُّ أن الخلاف بين الفقيهين الشافعيَّيْن والفقيهين الحنبليَّيْن يثبتُ أنه حتى العلماء الذين أخذوا بالحديث القائل: «لا يُزاد فوق عشرة أسواط» بوصفه مصدرًا فقهيًّا صحيحًا، كانت المصادرُ التفسيريةُ [أي التي تفسر الحديثَ وتشرح معناه] متاحةً لتوسيع سلطة الفقهاء توسيعًا يخوِّل لهم توقيع عقوبات مشددة أو تبلغ حدَّ القتل على طائفة واسعة من المعاصي. ومع ذلك، فقد آثر ابنُ دقيق العيد وابنُ حجر قراءةً أكثر تقييدًا للنص، وهي قراءةٌ بدت متسقةً مع آراء مذهبهما الفقهي.

وكما أسلفتُ، كانت البيئةُ المملوكيةُ إحدى البيئات التي رُوِيَ أن النُّخبة السياسية فيها «دأبت على إحالة القضايا التي تقتضي عقوبةً تقديريةً (تعزيرًا) إلى قضاة المالكية»؛ حيث كانوا يعلمون أن المالكية يتمتعون بقدر أكبر من الحرية في فرض عقوبات مشددة، قد تصل إلى الحُكْم بالقتل(٤٥). وقد انتقد ابنُ حجر ما جرى عليه فقهاءُ المالكية انتقادًا صريحًا؛ إذ يختتم مناقشتَهُ لهذه المسألة بنقلٍ عن أحد قضاة المالكية يُقَالُ له: أبو جعفر الداودي (ت القرن السادس الهجري/ الثاني

---

(٤٣) السابق.

(٤٤) السابق.

(45) Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlīd," 221.

عشر الميلادي تقريبًا)[٤٦]؛ فقد رُوِيَ عنه أنه قال: لم يبلغ مالكًا هذا الحديثُ [أي: حديث الباب]؛ ولهذا فقد كان يرى أن المعاصي غير الحدِّيَّة ترجع إلى تقدير القاضي[٤٧]. بيد أن ابن حجر أماط اللثام عن قول الداودي، فذكر أن هذا القولَ يقتضي أنه لو بلغ الحديث «لا عقوبة فوق عشر ضربات» مالكًا، ما عدل عنه إلى رأيه الأول الذي قال به، فيجب على مَنْ بلغه أن يأخذ به[٤٨]. وهكذا، فإن السلطة التقديرية المتحررة التي قال بها المالكية لا تنهض في رأي ابن حجر على الحديث ولا على الفكر [الفقهي] لمالك نفسه.

وإذا كان العيني قد استغلَّ شرحَهُ على «صحيح البخاري» في بعض المواضع للهجوم على ابن حجر والمجادلة ضد رأي الشافعية، فإن مناقشتَهُ لمسألة التعزير لا يبدو أنها تمثل أحد هذه المواضع. وعلى الرغم من أننا قد نجد بلا ريبٍ آراء لبعض الشافعية ينحازون فيها إلى الحنابلة من خلال تأييدهم بألَّا تزيد عقوبة التعزير على عشرة أسواط، وأن بعض الحنفية ينحازون إلى المالكية في تأييدهم للرأي القائل بأن العدد لا حدَّ له، فإننا نستطيع أن نتبيَّن موقع جمهور الشافعية والحنفية في منطقة وسطى [بين الرأيين]؛ فالعدد يمكن أن يزيد على عشرة في بعض الحالات، ولكن ينبغي ألا يُجَاوِزَ أقل عدد نصَّ عليه القرآنُ في المعصية الحدِّيَّة. ورغم ذلك، يختتم العيني تأريخه لتفسير الحديث برأي الحنفية الذي أعرب عنه الطحاويُّ قائلًا: «[ولا يجوز اعتبار التعزير بالحدود؛ لأنهم لم يختلفوا

---

(٤٦) ليس المقصودُ بالداودي هاهنا في أكبر الظن الداودي الطرابلسي أحد شُرَّاح الحديث الأوائل؛ ذلك أن ابن بطال لم ينقل عنه. والراجحُ أنه أبو جعفر الداودي، أحد قضاة المالكية المتأخرين، ويمكن الوقوف على آرائه في شروح كلٍّ من ابن التين الصفاقسي (ت ٦١١هـ/ ١٢١٤-١٢١٥م)، وابن رُشيد، وابن الملقن، وابن حجر. انظر: الحسني، إتحاف القاري، ص٦٣، ١٩١، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١٢/ ١٧٩، (كتاب: الحدود، باب: كم التعزير والأدب؟).

(٤٧) ابن الملقن، التوضيح، ٣١/ ٢٧٩، (كتاب: الرجم، باب: كم التعزير والأدب؟).

[ونصُّ عبارة الداوي: «لم يبلغ مالكًا هذا الحديث، يعني حديث الباب، وكان يرى العقوبة بقدر الذنب. ورأى ذلك موكولًا إلى اجتهاد الأئمَّة، وإن جاوز ذلك الحدَّ، وقد استشاره أميرٌ في رجل ضمَّ صبيًّا إلى صدره، فقيل ذلك للسلطان، فضربه فانتفخ منها حتى مات، ولم يُنكر مالكٌ ذلك عليه». (المترجم)].

(٤٨) ابن حجر، فتح الباري، ١٢/ ١٧٩، (كتاب: الحدود، باب: كم التعزير والأدب؟).

في أن] التعزير موكولٌ إلى اجتهاد الإمام فيُخَفَّف تارة ويُشَدَّد أخرى»(٤٩). [١٠٨] ولئـن كان العيني قد انحـاز صراحةً إلى ما يتعارض مع مذهبه مؤيِّدًا المعنى الظاهر لهذا الحديث أو ذاك في مواطن أخرى، فقد انحاز هذه المرة إلى مذهبه(٥٠).

ومن جهة أخرى، كان شـرحُ العيني يتفق إلى حدٍّ كبيرٍ مع شـرح ابن حجر. ولم يُوغِل العيني في علوم البلاغة على غرار صنيعه في أحد شـروحه السـابقة. والحقُّ أنـه لـم يُقَـدِّم أيَّ تحليل أو رأي أصيل يسـتقل به؛ فحين يقول: «قلـتُ»، فإنه يكتفي بنقل خلاصة رأي ابن حجر دون أن يشير إليه، بل إنه أورد كثيرًا من عباراته بنصها؛ كقولـه: «[قلـتُ: رُدَّ عليه بـأن] عبد الرحمن ثقـةٌ ... وقد اتفق الشـيخان [البخاري ومسلم] على تصحيحه، وهما العمدة في التصحيح»(٥١). وكذلك ساق العيني فيما يتصل بالجدل الدائر حول تعريف «الحد» خلاصةَ مناقشة ابن حجر لرأي ابن دقيق العيـد وابـن تيميـة، دون أن يعزوهـا إليـه، حيـث حذف أسـماءهم، وصـاغ آراءهم مسبوقةً بلفظةٍ من ألفاظ الظن والتخمين: «قيل»(٥٢).

ومـن الفـروق الملحوظـة أن تأثيـر الموجة الثانية من الشُّـرَّاح الأندلسـيين كان أوسع نطاقًا في طبقات «عمدة القاري» للعيني منه في كتاب «فتح الباري»(٥٣)؛ فقد وظَّف العيني الداوديَّ كما وظفه الشُّرَّاحُ الأوائلُ؛ للإشارة فحسب إلى أن الحديث قيد المناقشة لم يبلغ مالكًا قطّ، لا لأمر آخر سوى ذلك(٥٤). وتُعَدُّ هذه الاختياراتُ

---

(٤٩) العيني، عمدة القاري، ٢٤/ ٣٥، (كتاب: المحاربين من أهل الكفر والردة، باب: كم التعزير والأدب؟).

(٥٠) انحاز العيني إلى ما يتعارض مع رأي مذهبه في مقدمة شرحه على كتاب «الهداية» للمرغيناني، حين عرض لمسألة صلاة الجماعة. انظر: Sadeghi, *Logic of Law Making in Islam*, 89-91, 137.

(٥١) العيني، عمدة القاري، ٢٤/ ٣٥، (كتاب: المحاربين من أهل الكفر والردة، باب: كم التعزير والأدب؟)؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٢/ ١٧٧، (كتاب: الحدود، باب: كم التعزير والأدب؟).

(٥٢) العيني، عمدة القاري، ٢٤/ ٣٥، (كتاب: المحاربين من أهل الكفر والردة، باب: كم التعزير والأدب؟).

(٥٣) السابق، ٢٤/ ٣٦ (كتاب: المحاربين من أهل الكفر والردة، باب: كم التعزير والأدب؟).

(٥٤) السابق ٢٤/ ٣٥ (كتاب: المحاربين من أهل الكفر والردة، باب: كم التعزير والأدب؟).

في أكبر الظن نتيجةً ثانويةً للعملية التي اتبعها العينيُّ في تصنيف شرحه أكثر من كونها تركيزًا مقصودًا على الدراسات المالكية المبكِّرة لـ«صحيح البخاري». والراجحُ أن العيني نقل من بعض شروح «صحيح البخاري» المتأثرة بالمصادر المالكية، ولعله شرح مغلطاي. ولمَّا كان حديثُ الجلد عشرًا يقع في الثلث الأخير من «صحيح البخاري»، الذي لم يُقَدَّر لكثيرٍ من الشُّرَّاح إتمامُهُ، فإن الإسهام بتقديم مادة جديدة كان يقتضي مزيدًا من البراعة من جانب مَنْ يطمح إلى شرحه. على أن «عمدة القاري» -كما سنرى في القسم الثالث- لم يكن من الضروري أن يكون أصيلًا كي يتمَّ إحياؤه بوصفه مرجعًا مختارًا في بعض دوائر علماء الحديث في ديوبند في جنوب آسيا مطالع العصر الحديث وفي إبَّانه؛ حيث كان كثيرٌ من هؤلاء الطلاب يُقَدِّمون الشارحَ المنتسبَ إلى المذهب الحنفي على صنوه المنتسب إلى المذهب الشافعي.

* * *

لعلنا نتساءل -إذا رجعنا إلى الصورة المجازية التي صدَّرنا بها هذا الفصلَ، وهي صورةُ حارس القانون التي اقتبسناها من إحدى قصص كافكا (Kafka)-: ما الذي كان يخوِّل لأحدهم أن يقف حارسًا أمام باب المدونة الحديثية خلال العصر المملوكي؟ من المحقَّق أنه كان ثمة حزمةٌ متنوعةٌ من العلامات الشكليَّة الدالَّة على مؤهلاته للقيام بهذا الدور؛ كقوة حافظته وامتلاكه ناصية البيان ومدى قُربه من رعاية [النُّخبة]، بيد أنني أوضحتُ أيضًا كيف أن تمكُّنَ الشُّرَّاح المنضبط من جوامع الحديث المعتمدة،[١٠٩] وما أقاموه من صلات نَسَبٍ مع هذه الكتب الجوامع، أمسى شرطًا أساسيًّا لا يمكن الاستغناءُ عنه عند التصدي لشرح الحديث أواخر العصر المملوكي. زد على هذا أن تضلُّعَ الشُّرَّاح الواضح من القواعد والإجراءات الدقيقة لبعض المقاربات الفقهية كان مؤشرًا بارزًا على السلطة التي ظفروا بها. وكانت معرفةُ ابن حجر -الشافعي مذهبًا- بسلاسل الإسناد تَقِفُنَا على مبلغ صلته بـ«الجامع الصحيح» وبمقاربته الفقهية له أيضًا. وأما العيني -الفقيه الحنفي- فكان رسوخُ قدمِهِ في علوم البلاغة مؤهلًا كافيًا في نظر تلاميذه.

بيد أن أنساب الشُّراح بوصفهم محدِّثين ودراستهم بحسبانهم فقهاء لم تكن

مجـرَّد مؤهِّـلات رمزيَّة، تتغيَّـا تنقية العلم [من الدخلاء عليـه] وحرمان بعضهم من تحصيلـه، وإنمـا كان لتكويـن هـؤلاء الشُّـراح أيضًـا دورٌ فـي المصفوفـة الفكريـة والاجتماعية المعقَّدة التي امتاز بها المشـهدُ العلميُّ خلال العصر المملوكي، وفي تشـكيل الطريقة التي فسَّر بها الشُّراحُ جوامعَ الحديث المعتمدة، وما اشتملت عليه مـن أحاديـث. وتُعَـدُّ حالةُ التعزير شـاهدًا موضِّحًـا في هذا الصدد؛ ففيهـا صاغ ابنُ حجـر التاريخَ التفسـيريَّ للحديث ثم أعـاد العينيُّ صياغتَهُ؛ لإثبـات الآراء الخاصة بالمذهب الفقهي لكلٍّ منهما. وعلاوة على ذلك، اسـتغلَّ ابنُ حجر دراسـتَهُ بوصفه محدِّثًا لتعزيز موقفه.

وقد لاحظنا في وجهة النظر المخالفة التي ساقها ابنُ تيمية، هذا العالمُ المتمردُ، مـا يمكن الاصطلاحُ على تسـميته بتحدي القلَّة المدرسـية، وتأييد مـا ادَّعى أنه هو المعنـى الأصيـل للحديث؛ فغدا الأمرُ يتعلَّق بالحيـاة أو الموت، نظريًّا على الأقل؛ ذلك أن التفسـير الأوسـع الذي قدَّمه ابنُ تيمية للحديث كان يُخَوِّل للقضاة إصدارَ أحكامٍ أشد قسوة بما لا يتقارب، حتى إنها قد تصل إلى الأمر بالقتل. وإذا كان ابنُ حجر قد اطرح في شـرحه رأيَ ابن تيمية دون أن يتوقَّف أمامه طويلًا، فإن التحدي العـام الـذي اعتـرض مذاهـبَ الفقه الرسـمية التقليدية فـي صياغة تفسـير الحديث سيبرز واضحًا بين المُصْلِحين الذين أحدثوا دويًّا كبيرًا خلال مطالع العصر الحديث فـي الشـرق الأوسـط وجنوب آسـيا، على نحو ما سـنرى حيـن نتحوَّل إلى دراسـة الحالة هذه في الباب الثالث من هذا الكتاب.

والحـقُّ أن بعـض الأحاديث الواردة في طائفة مـن جوامع الحديث كـ«صحيح البخـاري» أثـارت فـي كل جيل -منـذ جُمِعَت أولَ مـرةٍ- تحدياتٍ فقهيـةً وكلاميةً وسياسـيةً وأخلاقيـةً أمـام جماهيـر المسـلمين. وكان بعـضُ المفكرين المسـلمين يتجهون في كل عصرٍ إلى علم الرجال؛ لاسـتبعاد بعض الأحاديث أو إثارة الشـكِّ حول ما يعارضونه منها مسـتندين في ذلك إلى أسـباب أخلاقية أو سياسـية. بيد أن اسـتخدام هذا العلم على هذا النحو كان وسـيظل مما يُثِيرُ اسـتياءَ المُحدِّثين؛ ولهذا فإن مهمَّة شُـرَّاح الحديث خلال العصر المملوكي كانت مهمَّة مزدوجة تتمثَّل في: المحافظـة علـى مرجعية «صحيح البخـاري» بوصفه ضامنًا لصحَّـة الحديث، وفي

الوقت نفسِـه التوفيقِ بيـن معنى الحديث موضع الخلاف وحاجـات الواقع الراهن المتعدِّدة والمتعارضة في بعض الأحيان. ولم يكن مما يشغلني بالدرجة الأولى أمرُ نجاحهم أو إخفاقهم في هذه المهمَّة، وإنما حاولتُ إماطة اللثام عن أنواع المصادر الفكرية التي جعلوا يحشدونها في هذين الإجراءين المتشعبَيْن.

ومن هذا المنطلق، يدرس الفصلُ التالي تطوير إحدى الاستراتيجيات التفسيرية المتميـزة التـي كان من شـأنها قصـر المعرفة بهـذا العلم على طائفة محـدودة، وإن عـززت أيضًا هذه الحركةَ التفسـيريةَ المزدوجةَ. والحقُّ أن هـذا المنهج المتفرد نبَّهَ الشُّرَّاحَ وجماهيرَهم إلى عتبات «صحيح البخاري» نفسها.

[١١١] الفصل السابع
أسرارُ العتباتِ النصيَّة

«ليست الملحقاتُ النصيَّة سياجًا أو إطارًا مغلقًا، ولكنها عتباتٌ للنص»

جيرارد جينيت (Gérard Genette)

ينقسم «صحيح البخاري» إلى نحو مائة كتاب، وتنقسمُ هذه الكتبُ المائةُ بدورها إلى آلاف الأبواب التي رتَّب البخاريُّ الأحاديثَ تَبَعًا لها على صورةٍ لا يمكن التنبؤُ بها. وتنتظمُ هذه الأبوابُ في كثير من الكتب حديثًا أو حديثَيْن لا غير. وقد تشير تراجمُ الأبوابِ إلى ألفاظ طائفةٍ أُخرى من الأحاديث أو آيات القرآن، وربما تناولت بعضَ المسائل الفقهية والقضايا الكلامية. وقد يَرِدُ الحديثُ نفسُهُ، أو لفظٌ له، في جملةٍ متعدِّدة من تراجم الأبواب. ومن الغريب أن العلاقة بين الأحاديث وتراجم الأبواب التي تشتمل عليها تبدو غامضةً في بعض الأحيان، ومن الغريب أيضًا أن تراجم الأبواب هذه قد لا يَرِدُ تحتها شيءٌ من الأحاديث على الإطلاق.

وقد عُنِيَ منظِّرو الأدب وعلماءُ النص في الغرب بتحليل عناوين الفصول، وأسماء المؤلفات، وغيرها من عتبات النص منذ فترة من الزمن. وذهب جيرارد جينيت (Gérard Genette) في كتابه حول هذا الموضوع، والموسوم بـ«العتبات» (Seuils)، «إلى أن العتبات تُشَكِّلُ حلقةَ وصلٍ بين النص وخارجه، وهي ليست منطقةَ عبورٍ فحسب، ولكنها منطقةُ جذبٍ كذلك، فهي أرضٌ خصبةٌ تنطوي على دلالاتٍ براجماتية واستراتيجية، تتغيَّا استمالةَ الجمهور استمالةً مُفْضِيةً إلى تلقي النص على نحو أفضل، وقراءته قراءةً أدخل في باب الصواب، من منظور كاتبه وأنصاره بطبيعة الحال»(١).

---

(1) Gérard Genette's book, Seuils, appears in English as Paratexts: Thresholds of Interpretation, trans. Jane Lewin (Cambridge: Cambridge University Press 1997), 1-2.

فعوضًا عن النظر إلى العناوين بوصفها إطارًا سطحيًا أو اعتدادها الحاجزَ الأخيرَ الذي يتعيَّن على القارئ أن يتجاوزه حتى يصل إلى الكتاب، يؤكِّد جينيت [١١٢] أنها، أو عتبات النص، تلعب دورًا مهمًّا في طريقة تفسيره؛ فالمؤلِّف أو المحرِّر يصوغ العتبات على نحوٍ فنيٍّ حتى يشكِّل فهمَ القُرَّاء للنص وخوارجه وما يدور حوله.

والحقُّ أن تعويلنا على فكرة العَتَبات يلائم دراستَنا لتراجم أبواب البخاري خاصةً. ومن الممكن أن تكون لفظةُ الأبواب في العربية دالَّةً على «الفصول»، أو «العناوين»، وإن كانت تدلُّ أيضًا على معنى الأبواب المعروفة أو البوابات أو العتبات. زد على هذا أن بعض شُرَّاح العصر المملوكي يؤكدون أن تراجم أبواب البخاري تبشِّر بإماطة اللثام عن «سِر كون» «صحيح البخاري»(*)، وهو ما يتساوق مع مفهوم جينيت عن عتبات النص بوصفها منطقة جذب، «أرضًا خصبةً تنطوي على دلالاتٍ براجماتية واستراتيجية».

وإذا كان كثيرٌ من الشُّرَّاح الأندلسيين الأوائل قد نظروا إلى تراجم أبواب البخاري بوصفها وجهًا من وجوه النقص يتعيَّن تصحيحُهُ، فإن شُرَّاح العصر المملوكي رأوا فيها فرصةً يزعمون من خلالها وفاءَهم لقصد البخاري، بالإضافة إلى استنباط المعاني المعاصرة من النص في الوقت نفسِه؛ حيث رام هؤلاء الشُّرَّاحُ الوقوف على مقاصد المصنِّف عن طريق تحليل العلاقة بين تراجم الأبواب، وبينها وبين الأحاديث التي أُدرجت تحتها، وبينها وبين اختصار أحاديث بعينها، وبينها وبين تكرار بعض الأحاديث التي اشتملت عليها.

وقد ساق إجناس جولد تسيهر (Ignaz Goldziher) واحدًا من أقدم التفسيرات وأرسخها لهذه «العتبات»[2]، وقدَّم تقييمًا للمقصد الذي أراده البخاريُّ من وراء تراجم أبوابه لكتابه «الجامع الصحيح» تقييمًا موجزًا، فخَلُصَ

(*) كذا بالأصل الإنجليزي [(*sirr kawn*) of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*]، ولعله يومئ إلى قول ابن المنير الإسكندري، في كتابه «المتواري على أبواب البخاري»: «فهذا والله أعلم سِر كون البخاري رحمه الله ساق الفقه في التراجم سياقة المُخَلِّص للسُّنن المحضة عن المزاحم...». (المترجم)

(2) Goldziher, *Muslim Studies,* 2:217-18; Goldziher, *Ẓāhirīs,* 97-101.

إلى أنها تبدو للوهلة الأولى وثيقةَ الصلةِ بشرح هذا الكتاب، وبما استولى على صاحبه من شواغل عند صياغته[٣]. وهكذا افترض جولد تسيهر -مستشهدًا بالآراء المنقولة عن العلماء المسلمين- أن البخاري صاغ تراجم أبوابه أولًا، ثم جعل يحشد تحتها ما يتصل بها من أحاديث بعد ذلك[٤]. ويؤكِّد جولد تسيهر أن ورود بعض تراجم الأبواب خِلْوًا من أيِّ حديث تحتها ينهض دليلًا على إثبات هذه النظرية، ويرى أن تراجم الأبواب «هيَّأت للبخاري فرصةً كبيرةً كي يُشَكِّل رأيَ القُرَّاء حول التطبيق العملي لحديثٍ بعينه بحيث يأتي موافقًا لوجهة نظره»[٥]، وهو ما أفضى أحيانًا إلى تقييد تفسيرات الشُّرَّاح[٦]، وإن أتاح لهم -في أحيان أخرى كثيرة- فرصًا جديدةً لصياغة ما كانوا يعتقدون أنه يمثِّل مقاصدَ البخاري، على نحو يخدم مصالحهم ومصالح جماهيرهم.

وسوف أركِّزُ في هذا الإطار على القيمة التفسيرية التي أسبغها الشُّراحُ وجماهيرُهم فيما بعد على تراجم الأبواب، بدلًا من صرف الاهتمام إلى ما كان البخاريُّ نفسُهُ قد يعنيه من ورائها، وهو ما أولته الدراساتُ السابقةُ اهتمامَها

---

(٣) وقد انطلق الباحثون فيما بعد من هذه الرؤية، انظر على سبيل المثال:

Lucas, "Legal Principles of Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī," 306.

(٤) انظر: See Goldziher, *Muslim Studies,* 2:217؛ الخطيب القسطلاني، إرشاد الساري، ١٠ مجلدات، بولاق: المطبعة الأميرية الكبرى، ١٩٠٥م، ٣/ ١٥٦ (كتاب: الحج، باب: قول الله: ﴿ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ﴾)؛ Muhammad Fadel, "Ibn Ḥajar's *Hady al-Sārī:* A Medieval Interpretation of the Structure of al-Bukhārī's *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ* : Introduction and Translation," *Journal of Near Eastern Studies* 54 (1995): 173-74.

(5) Goldziher, *Ẓāhirīs,* 97. Repeated in Tokatly, "Aʿlām al-ḥadīth of al-Khaṭṭābī," 55-57.

(٦) للوقوف على مثال بديع اضطر فيه القراء بأثرٍ من السياق الاجتماعي والتاريخي إلى الرجوع إلى «سنن أبي داود» دون «صحيح البخاري»؛ نظرًا لأن تراجم أبواب البخاري كانت أكثر تحديدًا من تراجم أبواب أبي داود، انظر:

Judith Pfeiffer, " 'Faces Like Shields Covered with Leather': Keturah's Sons in the Post-Mongol Islamicate Eschatological Traditions," in *Horizons of the World: Festschrift for İsenbike Togan,* ed. İlker Evrim Binbaş and Nurten Kılıc-Schubel (Istanbul: İthaki, 2011), 580-81 and n72.

[١١٣](٧). وسوف أذهب من خلال ذلك إلى أن إدراج تراجم أبواب البخاري بوصفها موضوعاتٍ للتحليل قد أفضى -من جهةٍ- إلى قلّة عدد المؤهلين لتفسير معنى النص، وحدَّ أيضًا من الحرية التي كان الشُّراحُ يتمتَّعون بها في تنقيحه. وكذلك أفضى دمجُ تراجم الأبواب -من جهة أخرى- إلى إنشاء طرق جديدة استطاع الشُّراحُ من خلالها تحقيق وجوه معيَّنة من الإتقان التفسيري وتحصيل بعض المكاسب المادية والاجتماعية، وغدا في مستطاعهم من طريق توفرهم على تحليل تراجم الأبواب تأكيدُ مكانتهم، وتوسيعُ نطاق سلطتهم المتعلِّقة بالتصنيف، والتوفيق بين معنى النص ورمزيته من ناحية، والالتزامات الفقهية والكلامية السائدة في مجتمعاتهم من ناحية أخرى.

إطلالةٌ على الشروح المبكِّرة للعتبات

لاحظنا في الباب الأول من هذا الكتاب أن السجل الوثائقي خلال القرنين الأولين اللذين أعقبا تصنيف «صحيح البخاري» يَشِي بأن القيمة التفسيرية لتراجم أبواب البخاري كانت في الغالب موضع خلاف. وحتى أولئك الذين كانوا يعتقدون أنها تمثِّل أداةً تفسيريةً مهمَّة بدا لهم أن السؤال عمَّا إذا كان البخاريُّ قد أعرب عن قصده إعرابًا تامًّا في هذه «العتبات»، أو أن الأمر كان يستوجب وجهًا من وجوه التعديل= ظلَّ سؤالًا مطروحًا للنقاش.

وقد عبَّر المحدِّثون الأوائلُ الذين ينتسبون إلى آسيا الوسطى -كالخطابي البُسْتي (ت ٣٨٨هـ/ ٩٩٦م)، أو أبي بكر أحمد الإسماعيلي الجرجاني (ت ٣٧١هـ/ ٩٨١-٩٨٢م)- عن العلاقة الملتبسة بين الأحاديث وتراجم الأبواب التي رتَّب البخاريُّ هذه الأحاديثَ تحتها، وأباحوا لأنفسهم تغيير الترتيب الذي وضعه لمتن الكتاب(٨). فمن ذلك مثلاً أن هذين المحدِّثين كليهما لم يُوفَّقا إلى

---

(7) Burge, "Reading between the Lines," 168-97; Lucas, "Legal Principles of Muḥammad b. Ismāʿīl al-Bukhārī.".

(٨) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ١٠-١١. ويمكن الوقوف على رأي الإسماعيلي في مستخرجه (وهو متن عُني باستعراض أسانيد طائفةٍ من الأحاديث) دون شرحه.

إدراك الصلة بين الحديث الأول: «إنما الأعمالُ بالنيّات»، وعنوان الباب: «كيف كان بدءُ الوحي [إلى رسول الله ﷺ]»، فصرّحا بأن البخاري كان قد أزمع في الأصل أن يتخذ هذا الحديثَ فاتحةً للكتاب. وقد أتاح لهم هذا الرأيُ أن يعيدا وضع الحديث -تعويلًا على مقصد البخاري- قبل الباب الذي ورد فيه، دون إيراده في صدر أحاديث هذا الباب. ولعل الافتقار إلى الاتساق النصيّ بين مجالس السماع والكتب المدونة في هذه الحقبة المبكّرة يفسّر جزئيًا إلى أيّ حدٍّ كان لهؤلاء العلماء مطلقُ الحرية في ممارسة مثل هذه السلطة التقديرية في تحرير النص[٩]. بيد أنه من المهم أن نلاحظ أنهم لم يكونوا يفاضلون بين جملةٍ متعدّدةٍ من صِيَغ النص، ولكنهم كانوا يضيفون صيغةً جديدةً من عندهم في موضع بارز.

ولا يعني ذلك أن الخطابي والإسماعيلي قد اطَّرحا مقاصد البخاريّ في تصنيف كتابه، وإنما تركا متنَ الصحيح على حاله كما آل إليهم ولم يعملا على إتمامه. [١١٤] وعلى هذا النحو، كان الأمرُ يستوجب من العالم المتضلّع إجراءَ التعديلات اللازمة لإدراك هدف المصنِّف إدراكًا تامًّا. وكان من شأن هذه التعديلات إيضاحُ النص لطلابه القدامى، بالإضافة إلى إضفاء مزيدٍ من الاتساق على هذا النص في مواجهة الهجمات التي شنَّها عليه بعضُ الخصوم المذهبيين[١٠]. بيد أن الخطابي -على نحو ما رأينا في المثال السابق وكما سنرى في الأمثلة التالية- أظهر عنايةً ببنية «صحيح البخاري»، وعوَّل عليها تعويلًا تفسيريًّا دقيقًا، كما

(9) Mingana, *An Important Manuscript of the Traditions of Bukhari;* Brown, "Canonization of al-Bukhārī and Muslim," 523-24; Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 194.

(١٠) كان الخطابي -على سبيل المثال- يسعى إلى أن يدفع عن مصنِّف «الجامع الصحيح» ما رُمي به من أنه أحد الداعين إلى «التشبيه»؛ انظر: See Tokatly, "Aʿlām al-ḥadīth of al-Khaṭṭābī," 53-91.

وقد مضت توكاتلي (Tokatly) في الآونة الأخيرة إلى أبعد من ذلك، فأكدت أن شرح الخطابي «يبيِّن أن ثمة نقصًا كبيرًا في العناية بالإطار المعروف لكتاب البخاري»، وهو ما يرجع -أولًا- إلى أن الخطابي قدَّم شرحه بوصفه أطروحة اعتذارية في الدفاع عن أهل الحديث، ولأن «صحيح البخاري» -ثانيًا- «لم يكن قد شغل بعدُ تلك المكانة الفريدة التي حظي بها لاحقًا». انظر: Ibid., 57-58.

أولـى اهتمامَهُ لمسـائل أخرى لا صلة لها بالخلافـات المذهبية. ولمَّا كان الخطابي -كمـا تلاحـظ توكاتلي- يكتب في عصرٍ لم يكن فيه من الضروري أن يتولَّى شـرح تراجـم أبـواب البخاري بالدرجة نفسِـها من التفصيل التي كان الشُّـراحُ المتأخرون يأخذون أنفسَهم بها، فربما لا يخلو من دلالةٍ أن يُكلِّف الخطابي نفسَهُ عناءَ الإشارة إلى تراجم الأبواب أو الاعتماد عليها.

وكان «موطـأ مالـك» -كما تبيَّن لنا في الباب الأول- أرفعَ منزلةً لدى علماء الأندلـس، الذين كانوا ينظرون بعين التقدير إلـى المناهج التي اتبعها البخاري في توثيـق الحديـث لا إلى المتن الـذي توفر على جمعه[11]. وعلـى هذا النحو، كان هـؤلاء العلمـاء يشـتغلون فـي بيئة بـدا فيها توحيدُ النـص أمرًا أكثر مرونـة، وكانوا يتمتعـون بشـيء مـن الحريـة في تعديـل النـص أحيانًـا. وكان العالـم القرطبي إذا صـادف ترجمـةً لبـاب ورد خِلْوًا مـن الحديث، غـضَّ الطرف عن هـذه الثلمة من خـلال التمـاس الصلـة بيـن ترجمـة هذا البـاب والباب الـذي يليـه، بالإضافة إلى إطـلاق يـد التعديل فـي الرواية التي تلقاهـا لكتاب «الجامـع الصحيح» عن طريق تناول البابَيْن كأنهما بابٌ واحدٌ[12]. بيد أن ابن بطال طفق في الوقت نفسِه يسوق

---

(11) Brown, *Canonization of al-Bukhārī and Muslim,* 230-34.

وكذلك كان أحمد بن رشيق (ت بعد سنة ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م)، أحد متأخري علماء قرطبة، يعتقد أن المشكلات التي أثارتها تراجمُ أبواب البخاري جديرة بالمناقشة، إلَّا أن كتابه لم يُكتب له البقاءُ طويلًا حتى يعرف طريقه إلى طبقات الشروح التي وضعت على كتاب «الجامع الصحيح». انظر: الحميدي، جذوة المقتبس، ص١٢٢-١٢٣؛ أبو عبد الله بن رشيد، ترجمان التراجم على أبواب صحيح البخاري، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م، ص٧.

(١٢) انظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، (كتاب: الحج، باب: قول الله: جعل الله الكعبة البيت الحرام ....)، ٤/ ٢٧٤-٢٧٨؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (كتاب: الحج، باب: جعل الله الكعبة البيت الحرام ...)، ٣/ ٤٥٤.

[قال ابنُ حجر تعليقًا على صنيع البخاري في ترجمته المعنونة بـ:»باب: قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا﴾...»: «لم يذكر في هذه الترجمة حديثًا، وكأنه أشار إلى حديث ابن عباس في قصة إسكان إبراهيم لهاجر وابنها في مكان مكة، وسيأتي مبسوطًا في أحاديث الأنبياء إن شاء الله تعالى. ووقع في شرح ابن بطال ضمُّ هذا الباب إلى الذي بعده، فقال بعد قوله: (يشكرون): «وقول الله: ﴿ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ ﴾ ...إلخ، ثم قال: فيه أبو هريرة، فذكر أحاديث الباب الثاني». (المترجم)].

بعض الملاحظات والتأملات الدائرة حول العلاقة بين ترجمة الباب ومعنى الحديث(١٣).

وقد برع المهلب بن أبي صفرة -شيخُ ابن بطال- في الاعتماد على ترتيب البخاري للأحاديث تحت تراجم الأبواب؛ بغيةَ استنباط مسوِّغاتٍ جديدة للمحافظة على رأي المالكية مذهبًا رسميًّا. بيد أن المهلب أنحى باللائمة على البخاري صراحةً في أجزاء أخرى من شرحه؛ لتضمينه إحدى تراجمه حديثًا ليس ثمة من الأدلَّة ما يسوِّغ وضعَهُ تحت هذه الترجمة(١٤). على أن المهلب وابن بطال لم يُقدِّما -شأنهما في ذلك شأن الخطابي- طريقةً منهجيةً لتحليل تراجم الأبواب؛ ولهذا كانوا موضع نقد من جانب متأخري الشُّرَّاح(١٥).

وتشير المدونةُ [الحديثية] خلال القرنَيْن اللذين أعقبا تصنيف «صحيح البخاري» إلى أن القيمة التفسيرية لتراجم أبواب البخاري كانت موضع نزاع في الغالب. وحتى بالنسبة إلى أولئك الذين كانوا يعتقدون أن تراجمَ الأبواب طريقةٌ تفسيريةٌ معتبرة، ظلَّت مسألةُ ما إذا كان البخاريُّ قد أعرب عن قصده تمامًا في تراجم الأبواب محلَّ شكٍّ. وقد ذهب نفرٌ من العلماء المتضلِّعين إلى أبعد من ذلك، حتى إنهم أدخلوا بعض التعديلات على النص؛ إذ كانوا يعتقدون أن ذلك مما يستوجبه إدراكُ مقاصد المصنِّف الأصيلة. ولمَّا كان كتاب «الجامع الصحيح» للبخاري قد تأثَّلت مكانتُهُ بوصفه مصدرًا معتمدًا خلال العصر المملوكي [١١٥]، فقد أمسى تلقي القُرَّاء له موضوعًا حقيقًا بالنظر؛ لأنه أسهم بدوره في عملية تقديس الكتاب نفسها.

نشأة القراءات الباطنة لتراجم أبواب البخاري

خلال القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، أسبغ النوويُّ المشروعيةَ على تراجم أبواب البخاري بوصفها إحدى خصائص كتاب «الجامع الصحيح»

---

(13) Tokatly, "Early Commentaries on al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*." 219-22.

(١٤) رستم، المدرسة الأندلسية، ص٣٤.

(١٥) ابن خلدون، المقدمة، ص٥٦٠.

القابلة للتحليل، حيث ألقى عليها نظرةً عامةً في مقدمة شرحه على هذا الكتاب، وهو الشرحُ الذي لم يُقدَّر له إتمامُهُ. والحقُّ أن حفاوة النووي بهذه «العتبات» ربما ترجع -إذا شئنا أن نتعقب أصولها- إلى شرحه السابق على مصنَّف آخر من مصنفات الحديث التي ترجع إلى القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، وهو «صحيح مسلم» الذي حظي بمكانة رفيعة. وقد روى مصنِّفُ هذا الكتاب، وهو مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ/ ٨٧٥م)، كتابَهُ خلوًا من تراجم للأبواب، خلافًا لصنيع البخاري. ويرى النوويُّ أن تراجم الأبواب يمكن أن توضِّحَ معنى الحديث أو تكشف عن أهميته الفقهية؛ ولهذا فقد أضاف بعض التراجم من عنده، ثم توفَّر على شرحها[١٦]. ومما يدلُّ على رواج تراجم الأبواب التي صاغها النوويُّ أن كثيرًا منها تُدُوول بعد ذلك في نسخ «صحيح مسلم» دون نسبتها صراحةً إلى شرح النووي، كما لو أنها كانت جزءًا من النص الأصلي. وكذلك قسَّم النوويُّ مصنَّفَهُ الذائع في الحديث «رياض الصالحين»، فجاء كلُّ باب معنونًا على نحوٍ فنيٍّ ليكون بمنزلة دليل إرشادي مختصر لشرح الحديث. وأما فيما يتصل بـ«صحيح البخاري»، فقد أكَّد النوويُّ أن تراجم الأبواب تعكس هدف المصنِّف؛ لإرشاد القرَّاء عند استخدام «الصحيح» بوصفه مصدرًا فقهيًا، كما تجاهل النوويُّ ذكر الآراء التي قد تتعارض معها، أو تُبيِّن أن تحليلها كان مسألةً موضع خلاف[١٧]. وقد ذكر النوويُّ في معرض حديثه عن تراجم أبواب البخاري أن «البخاري كانت له الغايةُ المرضيةُ في التمكُّن في أنواع العلوم، وأما دقائق الحديث واستباط اللطائف منه فلا يكاد أحدٌ يقاربه فيها»[١٨]. ولا ريب أن إغفال وجوه الاعتراض على تراجم أبواب البخاري كان أمرًا مقصودًا؛ وذلك بالنظر إلى شدَّة الجدل الدائر حول هذه المسألة.

وقد مضى الفقيهُ المالكيُّ ناصر الدين ابن المنيِّر الإسكندري (ت

(16) See Goldziher, *Ẓāhirīs*, 97-98; Goldziher, *Muslim Studies*, 2:227.

(١٧) النووي، التلخيص، ١/ ٢٣٠، ٢٣١.

(١٨) السابق، ص٢٣٠. وكذلك فقد صقل النووي ترجمة البخاري؛ الأمر الذي حدا بالقرَّاء إلى «اعتقاد أن ما أزمع عليه البخاري من تصنيف كتاب جامع في الحديث الصحيح لم يكن يُعد خروجًا جذريًّا على الموروث»، وذلك تبعًا لما ذهب إليه براون في كتابه:
Canonization of al-Bukhārī and Muslim, 276-78.

٦٨٣هـ/ ١٢٨٤م) خطوةً أبعد من النووي، المعاصر له، فكان من أوائل مَنْ أدركوا أن مواطن اللبس وأوجه الخلاف الشاجر حول تراجم البخاري ليست مشكلةً يمكن استبعادُها أو غضُّ الطرف عنها، وإنما كانت فرصةً لتبرير الدور الذي يقوم به الشارحُ المعاصرُ وتوسيع نطاقه بوصفه وسيطًا بين النص والمجتمع. ففي مقدمة شرحه «المتواري على أبواب البخاري»، وهو أقدمُ كتاب أُفرد لشرح تراجم أبواب البخاري، [١١٦] أرسى ابنُ المنير الدليلَ على سلطته التفسيرية في عددٍ من الصفحات، حتى قبل أن يذكر البخاريَّ أو كتابَهُ الجامع ولو مرة واحدة. ففي قطعة نثرية بليغة، يسرد ابنُ المنير قصة الوحي الإسلامي الذي استوجب أن يكون بابُ الزيادة في بيان الشريعة «مفتوحًا إلى عصرنا». ثم استطرد قائلًا: «[إن الشريعة مضمونةُ الحفظ مأمونةُ الإضاعة، متكفَّلةٌ في ذمَّة الله إلى قيام الساعة]؛ فيلزم من ذلك أن يُؤهِّل اللهُ لها في كل عصر قَوَمةً بأمرها، وخَزَنةً لسرِّها، يستنيرون جواهرها، ويستبينون بواطنها وظواهرها، ويعالجون إرواءَ كل فصل بالحكمة المضبوطة في ذلك الفصل، [ويتنزلون الأحكامَ على المصالح السوانح المختلفة الفروع المتفقة الأصل]»(١٩).

وقد عارض ابنُ المنير الفكرة القائلة بأن الأجيال الأولى التي اتبعت محمدًا [ﷺ] هي وحدها التي تستطيع أن تستنبط فائدةً جديدةً من مصادر الشريعة، وذهب إلى أن لكل عصر واجباته الراسخة التي يجب الوفاءُ بها. زد على هذا أنه إذا كان بعضُ القرَّاء المُحْدَثِين ربما يعتبرون الحفظ والبيان وبيان الفروق عائقًا يحول دون الإبداع الفكري، فإن ابن المنيِّر ساق هذه الأنشطة بوصفها مفتاحًا لفهم أسرار الشريعة.

وأشار ابنُ المنير -في سياق تناوله لشواغل أولئك الذين ينتسبون إلى مذهبه وربما اختلفوا معه- إلى رأي للإمام مالك بن أنس كثيرًا ما يُسْتَشهد به (وإن عُزِيَ إلى غيره خطأ)، وهو الرأي الذي ينصُّ فيه على أن القضاة يجب عليهم المواءمةُ

(١٩) ابن المنير، المتواري على تراجم أبواب البخاري، ص٣٥. وقد عوَّلتُ على طبعة بيروت (١٩٩٠م) التي استدركت على الطبعة السابقة (الكويت، ١٩٨٧م) أخطاءَهَا الطباعية. وكثيرًا ما تختلف الطبعتان.

بيـن مـا يصدرونـه من فتـاوى وبين تغيُّـر الظـروف[٢٠]. ويمكن الوقـوفُ على هذه العبارة في «موطأ» مالك بلفظ مختلف اختلافًا يسـيرًا: «تحدث للناس فتاوى بقدر مـا أحدثـوا من الفجـور»[*]. ثـم ربط ابـنُ المنير مقدمتَهُ المسـتفيضة بمهمَّة شـرح «صحيـح البخـاري»؛ حيـث قـال: «والمقصودُ بهـذه المقدمة أن الإمـام أبا عبد الله محمد بن إسـماعيل البخاري لما أودع كتابَهُ من الفقه الذي اشـتملت عليه التراجمُ مـا أودع، ورصَّـع فـي عقود تلك الأبواب من جواهر المعانـي ... ما رصَّع، ظهرت مـن تلـك المقاصـد فوائـدُ وخفيـت فوائـدُ، واضطربـت الأفهـامُ فيمـا خَفِـيَ، فمن محوِّم وشارد»[٢١].

ومـن البيِّـن أن ابـن المنير -في إطار المقدمة وفي سـياق العبـارة المأثورة التي نقلهـا عـن مالك- كان يعتقد أن المرجعيات التفسـيرية المعاصرة ظلت تؤدي دورًا فاعـلًا فـي الوسـاطة بين نـصّ البخـاري ومعناه بالنسـبة إلـى المجتمـع، من خلال طريقتَيْن؛ [١١٧] إحداهما: ما تفطَّن إليه العلماءُ من أمر التمييز بين المعاني الظاهرة والمعانـي الباطنـة للنص. والأخـرى: إدراكُ العلماء للمعانـي الباطنة في عصرهم. والحقُّ أن بعض المسوّغات التي راعاها البخاريُّ في تراجم أبوابه -فيما ذهب إليه ابنُ المنير- لا يمكن فهمُها فهمًّا تامًّا إلَّا بعد الانتقال إلى عصر جديد.

ويرى ابنُ المنير أن ترجمته على أكل الجُمار ليسـت إلَّا مثالًا توضيحيًّا واحدًا

---

(٢٠) السابق. وللوقوف على وصفٍ لتلقي ابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ/ ١٥٦٧م) لهذا النقل نفسه، انظر:

Marion Holmes Katz, “The ‘Corruption of the Times’ and the Mutability of the Shari’a,” *Cardozo Law Review* 28, no. 1 (October 2006): 179.

وقد ذكر كاتز (Katz) أنه على الرغم من أن «هذه العبارة المأثورة تُعْزَى عادةً إلى الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (ح ٩٩-١٠١هـ/ ٧١٧-٧٢٠م)، فقد أقرَّها الإمام مالك».

(*) وقد ترجمتُ «أحدثوا» بـ«they invented»؛ إذ يبدو أن ابن المنير يرى أن هذا النقل يمكن أن يُسْتخدم بوصفه دليلًا نصيًّا للحثِّ على استحداث أحكام جديدة، وبحسبانه إشارة إلى قاعدة المصالح المرسلة. وعلى الرغم من أن ابن المنير لم يَصُغ هذا النقلَ بوصفه أمرًا لطائفة من الطلاب، فإنه يقرؤه كما لو كان قولًا مأثورًا ورد بصيغة الأمر، كقولنا: «البركة في البكور» [حرفيًّا: الطائر الذي يستيقظ مبكرًا يلتقط الدود]. (المؤلف)

(٢١) ابن المنير، المتواري على تراجم أبواب البخاري، ص٣٥-٣٦.

يـدلُّ علـى أثر الزمن في إماطة اللثام عن تراجـم البخاري؛ حيث ذهـب إلى أنه على الرغـم مـن أن ترجمـة البـاب التـي تُجيـز أكل الجمار وبيعـه كانت أمرًا قـد بلغ من الوضـوح حـدًّا لا يحتـاج معه إلى تكرار إثباته بدليلٍ خـاصٍّ في زمن البخاري، فقد لاحـظ الأخيـرُ -فيما يرى ابـنُ المنير- أنه من الممكن أن يثـور الجدلُ حول جواز ذلـك فـي عصـر لاحـق؛ ولهـذا كان إدراجُهُ ترجمـةً لهـذا البـاب التفاتًا منـه للقُرَّاء المسـتقبليين(*). وقد لاحظ ابنُ المنير أن جدلًا وقع بين معاصريه حول جواز أكل الجمار وبيعه[22]؛ يقول: «[وقد سبق هذا الوهمُ إلى بعض المعاصرين، فانتقد على مَـنْ جمَّـر نخلةً واحـدةً بعد أخرى ليقتـات بالجمـار تحرُّجًا وتورعًا ممـا في أيدي النـاس لمـا عـدم قوتـه المعتاد فـي بعـض الأحيـان...]، فلمـا وقفتُ علـى ترجمة البخاري ظهرت لي كرامتُهُ بعد ثلاثمائة سنة ونيف، رحمه الله»[23].

وثمة دورٌ آخر لتراجم الأبواب، ذكره ابنُ المنير بعد ذلك في مقدمته، يصوِّر لنا علـى نحـو أكبر هذا الالتزامَ الفرديَّ بأحـكام جديدة؛ فإذا بدا أن الترجمة والحديث يتعارضان تعارضًا ظاهرًا، يكتفي البخاريُّ بإبراز أن المسـألة مفتوحةٌ للنقاش وأنها تقتضي اجتهاد الفقهاء بالرجوع إلى المصادر التأسيسية[24].

وقد افترض ابنُ المنير -كالنووي- أن تراجم أبواب البخاري حفلت بالمعاني المقصودة. ومضى ابنُ المنير خطوةً أبعد في تقرير النزعة الباطنة، فافترض -خلافًا للنـووي- أن البخـاري قصـد إلى إخفـاء بعض المعانـي التي تنطوي عليهـا تراجمُ أبوابه عن القارئ العامي، بل عن بعض العلماء الضالين. وإذا كان النوويُّ قد تغافل

(*) ونصُّ عبارة ابن المنير: «ومما يستغربونه من تراجمه أن يضمِّن الترجمة ما لم تجر العادةُ بذكره في كتب الفقه، كترجمته على أكل الجمار، فيظن أن هذا لا يحتاج إلى إثباته بدليل خاص؛ لأنه على أصل الإباحة لغيره، لكن لحظ هو فيه أنه ربما يُتخيَّل أن تجمير النخل إفساد وتضييع للمال، فنبَّه على بطلان هذا الوهم إن سبق إليه أحد». (المترجم)

(٢٢) السابق، ص٣٨-٣٩.

(٢٣) السابق، ص٣٩.

(٢٤) السابق، ص٣٨.

وتُعَدُّ مقدمةُ ابن المنير أيضًا أقدم محاولة قُدِّر لها البقاءُ في سرد الوظائف التي تقوم بها تراجمُ الأبواب على نحو منهجيّ. وسوف يُكرِّر الشُّراح المتأخرون كثيرًا من هذه الأدوار الأساسية، على نحو ما سنلاحظ فيما يلي.

عن الشكوك التي أومأ إليها أسلافُهُ، فإن ابن المنير يعترف بأن العلماء السابقين قد أعربوا عن شكوكهم التي دارت حول عتبات النص، وأجمل القول في تاريخ تلقي تراجم أبواب البخاري حتى عصره، حيث قال: «فقائل يقول: اختُرِم ولم يُهذِّب الكتاب، ولم يرتِّب الأبواب. وقائل يقول: جاء الخللُ من النُّسَّاخ وتجزيفهم والنَّقَلة وتحريفهم. وقائل يقول: أبعد المنتجع في الاستدلال، [فأوهم ذلك أن في المطابقة نوعًا من الاعتدال]»[٢٥].

وتتسق انطباعاتُ ابن المنير التي أوردها عن الشُّرَّاح الأوائل مع ما سقتُهُ من ملاحظات عن الشُّراح الأندلسيين في الباب الأول من هذا الكتاب؛ إذ كان هؤلاء الشُّرَّاحُ يعتقدون أن تراجم أبواب البخاري بدت اعتباطيةً في الغالب، وحتى لو كان البخاريُّ قد قصدها قصدًا، فإنها لم تكن تستحقُّ التفسير. وبعد أن يحكي ابنُ المنير باستفاضة ما أورده زميلُهُ أبو الوليد الباجي [١١٨] الفقيه المالكي في الإزراء بتفسير تراجم أبواب البخاري، لم يذكر إلَّا نقلًا واحدًا في الرد على التاريخ الطويل من معارضة تفسير تراجم أبواب البخاري، وهو نقلٌ موجزٌ أسنده إلى جدِّه، منصور ابن أبي القاسم، الذي قال: «كتابان فقههما في تراجمهما: كتاب البخاري في الحديث، وكتاب سيبويه في النحو»[٢٦]. وعلى هذا النحو، اطرح ابنُ المنير الرأي المخالف.

وفي ظل ثقافة تقديسية كانت تُبجِّل البخاريَّ وكتابه «الجامع الصحيح»، فإن نكتةً لطيفةً ربما تكون خليقةً بتقويض الآراء التي قال بها الشُّرَّاحُ الأوائلُ للصحيح. وربما كانت السمعةُ العلميةُ لابن المنير -في المقابل- كافيةً لإضفاء المشروعية على منهجه؛ ذلك أن أحد معاصريه وصفه بأنه أحدُ عالمين اثنين كانت مصر تفخر بهما[٢٧]. ولقد يسعنا أن ننظر إلى ابن المنير أيضًا بوصفه أديبًا بارعًا بين فقهاء عصره؛ تأسيسًا على المحسنات اللفظية التي زيَّن بها مقدمتَهُ وبراعتِهِ في استخدام السجع.

---

(٢٥) السابق، ص٣٦.

(٢٦) السابق، ص٣٦-٣٧.

(٢٧) والعالم الآخر هو ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ/ ١٣٠٢م)، الذي تولى وظيفة قاضي قضاة الشافعية في القاهرة. وقائل هذه العبارة هو عز الدين ابن عبد السلام السلمي (ت ٦٦٠هـ/ ١٢٦٢م)، أحد علماء مصر المعاصرين لهذه الحقبة، وكان يحظى بقدر عظيم من الإكبار. السابق، ص١٢.

وكان تحصيلُ المعرفة الباطنة أحدَ عوامل الجذب المحتملة بالنسبة إلى طلاب المنهج الذي اتبعه ابنُ المنير، الذي وصف تراجم أبواب البخاري في ختام مقدمته بأنها «سِر كون» صحيح البخاري[٢٨]. وقد درج ابن المنير على تذكير قُرَّائه في تضاعيف الشرح بما وعدهم به من إرشادهم إلى «الرمز الخفي» لتراجم أبواب البخاري»[٢٩]. وقد أمست إمكانيةُ الكشف عن المعرفة الخفيَّة موضوعًا مألوفًا في الممارسة الاجتماعية لشرح «صحيح البخاري». بيد أن الشُّراح لم يَعِدُوا بـ[تقديم] معرفة باطنة عن الله أو الوحي الذي أُنزل على النبي [ﷺ]، وإنما أتاحوا بدلًا من ذلك إمكانية الوقوف على الجوانب الخفيَّة في صنعة المحدِّث. ولمَّا كان ابنُ المنير متضلِّعًا من علوم الحديث والفقه والكلام، فمن المحقَّق أنه بدا في موقعٍ مثاليٍّ لمنح تلاميذه إمكانية تحصيل هذا النوع من المعرفة الخفيَّة.

وقد مارس ابنُ المنير -فضلًا عن تسويغ سلطته في شرح «صحيح البخاري»- هذا النهج، المتمثِّل في الكشف عن أسرار تراجم أبواب البخاري، لتقديم قراءة كلامية أشعرية لكتاب «الجامع الصحيح»[٣٠]. والحقُّ أن تراجم الأبواب -فيما أثارته من التباس- تبدو مناسبةً تمامًا على وجه الخصوص لمثل هذه الغاية[٣١]. فمن ذلك مثلًا أن موقفَهُ الأشعري من الصفات الإلهية التي استعر الجدلُ حولها يتبدَّى في قراءته لعناوين «كتاب التوحيد» من صحيح البخاري، وهو الكتابُ الذي اشتمل على طائفة من آيات القرآن التي تشير إلى هذه الصفات، ومنها: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾ [الذاريات: ٥٨]، ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾ [طه: ٣٩]، ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَآءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ ﴾ [القمر: ١٤][٣٢].

وثمة شاهدٌ آخر يتمثل في مناقشة ابن المنير للعلاقة بين الحديث الأول «إنما الأعمالُ بالنيَّات» وترجمة الباب الذي ورد فيه، «باب كيف كان بدء الوحي»؛ حيث

---

(٢٨) السابق، ص٣٩. [راجع حاشية المترجم، ص ٢١٤، من هذا الفصل].

(٢٩) السابق، ص٥١.

(٣٠) السابق، ص١٧. وقد أثار ذلك قدرًا كبيرًا من استياء محققي الكتاب المُحْدَثين الذين يدينون بالعقيدة الحنبلية المعاصرة.

(٣١) السابق.

(٣٢) السابق.

أفـاد أن البخـاري كان يـرى أن الوحي إلى النبي منوطٌ بعطـاء الله له [١١٩] لصدق نيتـه، فدحـض بذلك الرأي القائل بأن نبوَّة محمَّد أمرٌ كسـبيٌّ، وهـو المذهب الذي عزاه ابنُ المنير إلى بعض الفلاسفة المسلمين وبعض الطرق الصوفية التي اتجهت وجهـة الأفلاطونيـة المُحْدَثـة. ويتعـارض هذا المذهـبُ مع المفهـوم الذي طرحه المذهبُ الأشعريُّ للإرادة الإلهية والجبرية(٣٣).

ثمـة شـاهدٌ أخيرٌ على القراءات الكلامية التي سـاقها ابنُ المنيـر لتراجم أبواب البخـاري ورد في سياق مناقشـته للحديث الذي اشـتمل عليه «كتـابُ الحج». فقد أحـال عنـوانُ الباب إلى آية قرآنيـة تقول: ﴿ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ ﴾(٣٤)، مقترنـةً بحديـث جـاء فيـه: «يُخـرِّب الكعبـةَ ذو السـويقتين مـن الحبشـة»(٣٥). فلمـاذا أخبـر اللهُ أُمَّتَـهُ بأنه جعل الكعبـة قيامًا للنـاس يتفيؤون الأمن الدائـم فـي ظلالها، وأوحى إلى رسـوله في الوقت نفسِـه أنها سـتُخرَّب في يوم من الأيـام؟ شـرح ابـنُ المنير ذلك مسـتخدمًا تلك اللغـة الجبرية بوصفـه متكلِّمًا يدين بالمذهب الأشـعري، فذكر أن «الأمر المذكور مخصوصٌ بالزمن الذي شـاء اللهُ فيه الأمان، فإذا شاء رفعه عند خروج ذي السويقتين، ثم إذا شاء أعاده بعدُ»(٣٦). وبهذا حلَّ ابنُ المنير المشكلة على نحوٍ يخدم التزاماته الكلامية.

صفوةُ القول أن ابن المنير إذا كان قد احتفى بـ«بالجامع الصحيح» بوصفه عملًا كامـلًا بـدت فيه مقاصدُ مؤلِّفه جديرةً بالنظر والتأمـل، فإن تبجيله للبخاري لم يكن قيدًا عليه، وإنما أفضت الطريقةُ نفسُـها التي أنشـأها لبيان مقاصد المؤلف الأصيلة إلى فتح آفاق جديدة لتفسير معاصر.

وقـد ترسَّـم آخـرون من العلمـاء خُطَى ابن المنيـر، فدمجوا كتابَـهُ في المذهب الرسمي للدولة المملوكية؛ حيث صنَّف ابنُ جماعة (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٣م) -الذي خلـف ابـن دقيق العيد في قضاء الشـافعية بالقاهـرة- كتابًا تناول فيـه تراجم أبواب

(٣٣) السابق، ص٥١.

(٣٤) المائدة: ٩٧.

(٣٥) ابن المنير، المتواري على تراجم أبواب البخاري، ص١٤٢-١٤٣.

(٣٦) السابق.

البخاري، وفنَّد -أُسْوَةً بابن المنير- بعض الآراء التي وردت غفلًا من نسبتها إلى أصحابها، ورأى أنها أنكرت -عن جهل- معنى تراجم الأبواب الملتبسة، وهو الالتباسُ الذي نشأ عن تحريف النص عند نسخ الكتاب وروايته. وبالإضافة إلى ذلك، أجمل ابنُ جماعة القول في عددٍ من الأدوار الفقهية التي نهضت تراجمُ الأبواب في الوفاء بها، شأنه في ذلك شأن ابن المنير[٣٧].

وثمة استثناءٌ يُثْبِتُ القاعدة؛ فقد ظلَّ ابن رُشيد السبتي (ت ٧٢١هـ/ ١٣٢١م)، أحد علماء الغرب الإسلامي، أكثر تحفظًا واحتياطًا من ابن المنير فيما يتصل بصحَّة تراجم أبواب البخاري، ولكنه أفرد -مع ذلك- كتابًا لمحاولة فهمها؛ فذكر فيما يتعلَّق بالحديث الأول، «إنما الأعمال بالنيَّات»، أن البخاري «لم يقصد بإيراده سوى بيان حسن نيته فيه في هذا التأليف، وقد تُكُلِّفت مناسبتُهُ للترجمة، [١٢٠] فقال كلٌّ بحسب ما ظهر له»[٣٨]. ولئن كان ابن رشيد قد وافق الشُّرَّاح الأوائل الذين تشكَّكوا في إمكانية فهم تراجم أبواب البخاري، فإنه لم يتبع سبيلهم في الاجتراء على تعديل نص «الجامع الصحيح» لكي يبدو أكثر تماسكًا[٣٩]. وهكذا، فإن التحوُّل الذي طرأ على الثقافة التقديسية التي اكتنفت النص أفضت إلى إغلاقه إغلاقًا حال دون إدخال مثل هذه التعديلات الجذرية عليه.

إيفاءُ الشرح حقَّه

توفَّر ابنُ عروة، المعروف بابن زكنون (ت ٨٣٧هـ/ ١٤٣٤م)، الحنبلي الدمشقي، على إعادة ترتيب مسند أحمد بن حنبل وفقًا لتراجم أبواب البخاري، وذلك في شرحه على المسند الذي يتألَّف من خمسة وثمانين مجلدًا، وهو ما يجسِّد الجاذبية الكبيرة التي حظيت بها تراجمُ أبواب البخاري في الشطر الأخير من

(٣٧) بدر الدين بن جماعة، مناسبات تراجم البخاري، تحقيق: محمد إسحاق محمد إبراهيم، بومباي: الدار السلفية، ١٩٨٤م، ص٢٥-٢٨.

(٣٨) أبو عبد الله بن رشيد، ترجمان التراجم، ص٣٩.

(٣٩) السابق، ٢٣-٣٤.

القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)[٤٠]. ولا سبيل إلى بيان نوع الشرح الذي تُمَثِّلُهُ إعادةُ ترتيب ابن زكنون لتراجم أبواب البخاري بغير دراسة مقارنة مستفيضة، وإن كان هذا العملُ يشير -مع ذلك- إلى ما بذله ابنُ زكنون من جهد دؤوب ابتغاء تنميط جوامع الحديث التي صنَّفها المحدِّثون الآخرون لا وفقًا لمعايير الصحَّة التي صاغها البخاريُّ فحسب، كما أثبت جوناثان براون (Jonathan Brown)، وإنما تأسيسًا على تراجم أبوابه أيضًا.

وثمة روايةٌ أخرى ترجع إلى الشطر الأخير من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) تَدُلُّنا على الأهمية الكبرى التي ظفرت بها تراجمُ أبواب البخاري؛ فقد بلور ابنُ خلدون -المؤرخ الشهير الذي يعتزي إلى الغرب الإسلامي- الحاجةَ إلى التضلُّع من مسألة تراجم أبواب البخاري، فيما ساقه من وصف فريد للشروط الضرورية اللازم توافرُهَا فيمن يتصدى لشرح كتاب «الجامع الصحيح»؛ إذ يقول:

«فأما البخاريُّ، وهو أعلاها رتبةً، فاستصعب الناسُ شرحَهُ، واستغلقوا مَنْحَاه؛ من أجل ما يُحْتَاجُ إليه من معرفة الطرق المتعدِّدة، ورجالها من أهل الحجاز والشام والعراق، ومعرفة أحوالهم واختلاف الناس فيهم، وكذلك يُحْتَاجُ إلى إمعان النظر في التفقُّه في تراجمه؛ [لأنه يترجم الترجمة، ويُورد فيها الحديثَ بسند أو طريق، ثم يترجم أخرى ويُورد فيها ذلك الحديث بعينه؛ لما تضمَّنه من المعنى الذي ترجم به الباب، وكذلك في ترجمة وترجمة إلى أن يتكرر الحديثُ في أبواب كثيرة، بحسب معانيه واختلافها. ومَنْ شرحه ولم يستوفِ هذا فيه، فلم يُوَفِّ حقَّ الشرح؛ كابن بطَّال وابن المهلب وابن التين ونحوهم]»[٤١].

وقد استطرد ابنُ خلدون استطرادًا طويلًا في بيان هذا الشرط الأساسي الأخير الذي ينفرد به شُرَّاحُ كتاب «الجامع الصحيح» خاصة، وهو شرطُ «التفقُّه» في

---

(٤٠) ثمة مخطوطةٌ ناقصةٌ من هذا الشرح متاحة بجامعة برنستون، مجموعة الكتب النادرة. ابن عروة، المعروف بابن زكنون، الكواكب الدراري في ترتيب مسند الإمام أحمد على أبواب البخاري (Garrett Collection MS 2604, Princeton University Library). ويطيب لي أن أتوجه بالشكر إلى جوناثان براون (Jonathan Brown)؛ إذ لفت نظري إلى هذا الكتاب.

(٤١) ابن خلدون، المقدمة، ص٥٦٠؛ ابن خلدون، المقدمة ٢/ ٤٥٧-٤٥٩.

تراجم أبواب البخاري؛ إذ يلزم هؤلاء الشُّرَّاحَ فهمُ السبب الذي حدا بالبخاري إلى تضمين كتابه طائفةً من تراجم الأبواب جاءت خِلْوًا من الأحاديث، وإدراكُ وجوه التعارض الظاهر بين بعض تراجم الأبواب ومحتوياتها. وقد أفرد ابنُ خلدون لفهم تراجم أبواب البخاري [١٢١] حيزًا أكبر مما أفرده لما سوى ذلك من شروط، وفصَّل القول في القصد من وراء مثل هذا التفسير والمنهج المتبع فيه، فضلًا عن ذكر المصدر الذي تلقَّن منه هذا المنهجَ(٤٢). ويرى ابنُ خلدون أنَّ مَنْ شرح «صحيح البخاري»، ولم يستوف هذا الشرط، «فلم يُوَفِّ الشَّرْحَ حقَّهُ»(٤٣). ويمثِّل هذا الرأيُ -مجدَّدًا- تغيُّرًا ملحوظًا بالنظر إلى التاريخ المبكِّر لتلقي «صحيح البخاري»، حين كان الشُّرَّاحُ الأندلسيون الأوائلُ تساورهم الشكوكُ فيما يمكن القيامُ به في تراجم أبواب البخاري. وهكذا أضحى تفسيرُ تراجم أبواب البخاري شرطًا لا بُدَّ من استيفائه في الشروح المعتبَرة لهذا النص، وذلك بعد قرابة خمسة قرون من تصنيفه.

ومن الأمثلة التي لفت ابنُ خلدون اهتمامَ جمهورِهِ إليها ذلك المثالُ الذي أشبعنا فيه القولَ آنفًا في سياق حديثنا عن منهج ابن المنير، ونعني به الحديث الذي

---

(٤٢) إذا كان ابنُ خلدون يُوردُ تراجم الأبواب ويُوضِّحُها على نحو موجز في نشرة [فرانز] روزنتال (Rosenthal) للمقدمة، فإنني لم أقف على أيِّ نشرة للكتاب في العربية تستفيد من الزوائد التي اشتملت عليها مخطوطةُ مكتبة عاطف أفندي بإسطنبول (١٩٣٦م) (وهي المخطوطة C، في ترجمة فرانز روزنتال للمقدمة)، والتي عجزتُ عن الوصول إليها. ويُعَدُّ النصُّ الذي اشتملت عليه النسخة C -تبعًا لما ذكره روزنتال- أتمَّ النصوص ... نظرًا لانتظامه كثيرًا من الزوائد والتصحيحات التي تُمَثِّل المراحل الأخيرة لمتن المقدمة؛ انظر: (in Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah,* 1:xci-xcvii.). وقد أخذتُ نفسي باستخدام ترجمة روزنتال فيما يتصل بتلك الفقرات التي لا ذِكْر لها في النشرات العربية. ولئن كان من الصعب أن نخلص من حقيقة أن ابن خلدون قد أضاف مزيدًا من المواد عن تراجم أبواب البخاري في النُّسَخ المتأخرة إلى نتائج أشمل، فليس ما استشعره ابنُ خلدون من أن هذه المسألة تستوجب مزيدَ بيان وإيضاح أمرًا قليل الأهمية.

[أقول: يبدو أن المؤلِّف لم يقف على نشرة الأستاذ إبراهيم شبوح لنص المقدمة، التي ضمَّنها زوائد ابن خلدون واستدراكاته، ومنها تلك الزوائد التي أشار إليها المؤلِّف. انظر على سبيل المثال: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: إبراهيم شبوح، تونس: القيروان للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ٢/ ١٩٦-١٩٧. (المترجم)].

(٤٣) ابن خلدون، المقدمة، ٢/ ٤٥٧، ٤٥٨؛ ابن خلدون، المقدمة، ص٥٦٠.

يُخْبِرُ فيه النبيُّ [ﷺ] بتخريب الكعبة [على يد ذي السويقتين من الحبشة]، وهو الحديثُ الذي ربطه البخاريُّ بآية من القرآن جاء فيها: ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا ﴾[٤٤]. فما الذي قصد إليه البخاريُّ من وراء الربط بينهما؟ إذا كان ابنُ المنيِّر قد نظر إلى مضمون الحديث بوصفه بيانًا لقدرة الله في تصريف الأمر وفق مشيئته، مُعَبِّرًا بذلك عن نزعة جبرية عُرِفَ بها المذهبُ الأشعري، فإن حلَّ هذه المعضلة كما سمعه ابنُ خلدون من شيوخه بدا مختلفًا؛ إذ أراد البخاريُّ بهذه الترجمة -تَبَعًا لما ذكره ابنُ خلدون- تفسيرَ الآية بأن ذلك مشروعٌ لا مُقَدَّر؛ لأن الإشكال إنما جاء من تفسير ﴿ جَعَلْنَا ﴾ بـ(قدَّرنا)، وأما إذا كان بمعنى (شرعنا) لم يكن لبسٌ في تخريب ذي السويقتين إياها[*]. وعلى هذا النحو، بيَّن ابنُ خلدون أن البخاريَّ أدرج هذه الترجمةَ لإرشاد الطلاب إلى هذا الفرق، وربما إلى واجب المسلمين في المحافظة على الكعبة آمنةً[٤٥].

والحقُّ أن نظرة ابن خلدون خاصة إلى تراجم أبواب البخاري كانت نظرةً كاشفةً؛ لأنه لم يكن يكتب بوصفه شارحًا لـ«صحيح البخاري»، وإنما بوصفه مؤرِّخًا أبدى اهتمامًا ثانويًا بشروح «الصحيح». وكان قد درس تراجم أبواب البخاري في فاس على يد شيخه أبي البركات البلّفيقي (ت ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م)[٤٦]، الذي تخرَّج في «صحيح البخاري» بالقاضي الأندلسي أبي عبد الله بن بكَّار (ت ٧٤١هـ/ ١٣٤٠م)[٤٧]. وكان هؤلاء علماءَ متبحِّرين، وإن لم يكونوا معدودين ضمن شُرَّاح «صحيح البخاري»، ولم تكن لهم شروحٌ مكتوبةٌ عليه. وربما نَسِيَ ابنُ خلدون لأجل هذا السبب -كما يشير فرانز روزنتال (Franz Rosenthal) محقِّقُ الكتاب ومترجمُهُ- بعضَ التفاصيل التي سمعها في مجالس شيوخه[٤٨]. ومع

(٤٤) ابن المنير، المتواري، ص١٤٢-١٤٣.

(*) عدلتُ عن حرفية عبارة المؤلِّف إلى النقل مباشرة من مقدمة ابن خلدون ليتضح المعنى المقصود، انظر: نشرة إبراهيم شبوح، ٢/ ١٩٧. (المترجم)

(٤٥) ابن خلدون، المقدمة، ص٤٥٨.

(٤٦) السابق ١/ ٤٢.

(٤٧) السابق ٢/ ٤٥٨.

(٤٨) ذكر ابنُ خلدون أن المشكلة نشأت في كتاب «الفتن» في الباب الذي ترجم فيه البخاريُّ بقوله: =

ذلك، فإننا نجد تلميذ ابن خلدون، ابنَ حجر العسقلاني، يصل إلى رأي مشابه في معضلة مماثلة، وذلك في دُرَّة مؤلفاته [«فتح الباري»] الذي صنَّفه بعد عدَّة عقود [من تأليف ابن خلدون مقدمته]. وسواء أنقل ابنُ خلدون دروس شيوخه نقلًا دقيقًا أم لا، فإنها تَدُلُّ رغم ذلك على الاهتمام العلمي بتراجم أبواب البخاري، حتى لدى أولئك الذين لم يُوغلوا في هذا الحقل وإنما وقفوا على أطرافه.

وكان ابنُ حجر أقرب مَنْ لبَّى دعوةَ ابن خلدون إلى إيفاء تراجم أبواب البخاري حقَّها من الشرح. [١٢٢] والواقع أن كتاب «الجامع الصحيح» لم يكن يمثِّل بالنسبة إلى ابن حجر أوثقَ مصادر الحديث فحسب، وإنما كان عنده بمنزلة شرح مرجعي للحديث أيضًا؛ ذلك أن تراجم أبواب البخاري واختياراته في الترتيب ومنهجه في الاختصار والتكرار أمورٌ من شأنها أن تُسهم في تأطير الأحاديث الواردة في كتاب «الجامع الصحيح»، ونقده وشرحه. وإذا كان العالمُ الأندلسيُّ ابن حزم قد فضَّل «صحيح مسلم بن الحجاج» على «صحيح البخاري»، وهو ما يرجع جزئيًّا إلى أن تراجم أبواب البخاري أفضت إلى انبثاق بعض المشكلات التفسيرية، فإن ابن حجر كان يُقدِّم «صحيح البخاري» على «صحيح مسلم»؛ وهو ما يرجع جزئيًّا إلى التحدي الفكري الذي أثارته تراجمُ أبواب البخاري[٤٩]. ومن خلال النظر إلى تراجم أبواب البخاري بوصفها أداةً لفهم الأحاديث التي اشتمل عليها كتابُ «الجامع الصحيح»، رسَّخ ابنُ حجر هذه التقنيةَ التفسيريةَ، التي بدت أمرًا ثانويًّا فيما مضى، لتغدو جزءًا من التيار الأساسي للفكر السُّني.

= «باب: تخريب البيت ذي السويقتين من الحبشة»، ثم قال عن الله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [سورة البقرة: من الآية ١٢٥]. ولا ذكر لمثل هذا الباب أو الحديث أو الآية في هذا الكتاب [أي: كتاب الفتن]. وربما مضت سنواتٌ كثيرةٌ على دراسة ابن خلدون لهذه المادة [المتعلِّقة بصحيح البخاري] في فاس، على الرغم من وجود عدَّة نُسَخ منقَّحة من «صحيح البخاري» رُزِقت الانتشار، كما نعرف من خلال دراستنا للشُّرَّاح الأندلسيين الأوائل، ولعل طائفةً من هذه النُّسَخ قد نقلت بعض أجزاء النص على نحو مختلف. وسواء أكان ابن خلدون قد نسي الحديث الصحيح أو ذكره بلفظ آخر على نحو صحيح، فإن روزنتال يلفتنا إلى مشكلة أخرى توشك أن تطابق المشكلة المذكورة آنفًا، وهي المشكلة الواردة في «كتاب الحج» الذي اشتمل على آية من القرآن يوافق معناها آية البقرة (١٢٥)، وهي [قوله تعالى:] ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ﴾، يتلوها الحديثُ عن نبوة «ذي السويقتين من الحبشة»، (Ibid., 1:xlii and 2:458n144).

(٤٩) ابن حجر العسقلاني، هدي الساري، ص١٣.

ويرى ابنُ حجر أن المقصد الأساسي الأول لتراجم الأبواب المُشْكِلة هو شحذ العقل بتشجيع المرء على إماطة اللثام عن المعاني الخفيَّة للنص، ويردِّد في هذا المقام ما ذهب إليه ابنُ المنيِّر(٥٠). وأما المقاصد الأخرى التي أوردها ابنُ حجر فتتناول مسائل التفسير الفقهي في المقام الأول، وقد ذهب إلى أن تراجم الأبواب المُشكلة أتاحت للبخاري أن يُعلِّق الحُكْم بحيث يَدَعُهُ مسألةً اجتهاديةً. وقد يكون في لفظ الترجمة احتمالٌ لأكثر من معنى واحد فيُعَيِّن أحد الاحتمالين بما يذكر تحتها من الحديث، وقد يوجد فيه ما هو بالعكس من ذلك، بأن يكون الاحتمال في الحديث والتعيين في الترجمة(٥١). زد على هذا أن ابن حجر لاحظ جملةً من المقاصد الأخرى لتراجم الأبواب المشكلة؛ فقد تبدو ترجمةُ الباب للوهلة الأولى واضحةً لا لبس فيها، ولكنها تحمل معنى خبيئًا لا يتبيَّن إلَّا حين يُمْعِنُ المرءُ النظرَ في علاقة الترجمة بما جاء تحتها من الحديث(٥٢). وقد تفنِّد ترجمةُ الباب دعوى الخصم، أو تنفي ظنون القُرَّاء، أو تنص على حُكْم شرعي(٥٣).

---

(٥٠) السابق. ولترجمة مشفوعة بالشرح للقسم الخاص بالتراجم والاختصار من كتاب «هدي الساري» لابن حجر، انظر: .Fadel, “Ibn Ḥajar’s *Hady al-Sārī,*” 180-85

(٥١) ابن حجر العسقلاني، هدي الساري، ص١٣-١٤.

(٥٢) السابق.

(٥٣) السابق. فمن ذلك مثلًا -كما ذكر ابنُ حجر- أن قول البخاري: «باب: استياك الإمام بحضرة رعيته» ربما ينفي ظنون القرَّاء بأن هذا الفعل مما يخالف المروءة؛ [«فإنه لمَّا كان الاستياك قد يُظَنُّ أنه من أفعال المهنة فلعل بعض الناس يتوهم أن إخفاءه أَوْلَى مراعاةً للمروءة، فلمَّا وقع في الحديث أن النبي ﷺ استاك بحضرة الناس دلَّ على أنه من باب التطيب لا من الباب الآخر»]. ومنه أيضًا قوله: «باب: الأمراء من قريش»، وقوله: «باب: اثنان فما فوقهما جماعة»؛ فهذان الحديثان يخالفان الرأي الفقهي للبخاري في مثل هذه المسائل، حتى لو كانت الأحاديث الواردة تحت هذه الأبواب لا تقدم بالضرورة أو على نحو مباشر دليلًا على هذا الرأي.

[لعل من المناسب أن نورد نصَّ عبارة ابن حجر في هذا المقام؛ إذ يقول: «وكثيرًا ما يترجم بلفظ يومئ إلى معنى الحديث لم يصح على شرطه، أو يأتي بلفظ الحديث الذي لم يصح على شرطه صريحًا في الترجمة، ويورد في الباب ما يؤدي معناه تارةً بأمر ظاهر وتارةً بأمر خفيّ، من ذلك قوله: «باب: الأمراء من قريش» وهذا لفظ حديث يُروى عن عليٍّ رضي الله عنه، وليس على شرط البخاري، ومنها قوله: «باب: اثنان فما فوقهما جماعة»، وهذا حديث يُروى عن أبي موسى الأشعري، وليس على شرط البخاري». (المترجم)].

ويرى ابنُ حجر أن إعادة ترتيب تراجم أبواب البخاري أو إطلاق يد التعديل فيها، على نحو ما صنع الشُّرَّاحُ الأندلسيون الأوائلُ، بقصد أو بغير قصد، أفضت إلى تحريف المعنى الذي أراده البخاريُّ. وهذا هو السبب الذي حدا بابن حجر -مُتَرَسِّمًا خطى ابن المنير- إلى الإعراب عن إنكاره لمسلك الشُّرَّاح الذين افترضوا أن البخاري لم يستكمل كتابَهُ «الجامع الصحيح». ومن المحقَّق أن النظر إلى هذا الكتاب بوصفه نصًّا غير مكتمل من شأنه أن يحول بين المفسِّرين من أمثال ابن حجر وابن المنيِّر وبين دعواهم العريضة تفسير قصد المصنِّف وشرح معنى الكتاب. فإذا قَبِلْنا فرضيةَ ابن حجر وغيره أن تراجم أبواب البخاري تنطوي على معانٍ خفيَّة دقيقة، فإن موقف الشخص العامي [أي: غير المتخصِّص في دراسة الحديث] سيغدو موقفًا يفتقر إلى اليقين؛ إذ كيف يمكن للمرء مقاربةُ كتاب «الجامع الصحيح» من دون مرشد أريب؟

وحتى نقف على مثال لأحد الشُّرَّاح الأوائل الذين انتقدهم ابنُ حجر لاجترائهم على تغيير مخطوطة [«الجامع الصحيح»]، دعونا نمعن النظر في فقرة أوردها الشارحُ الأندلسيُّ ابن بطَّال في شرحه لـ«لكتاب الحج»[٥٤]، الذي جمع -تبعًا لما ذكره ابن حجر- بين الآيتَيْن (١٤: ٣٥، ٥: ٩٧) تحت ترجمة واحدة، وبهذا ملأ البياضَ الذي اشتملت عليه المخطوطةُ -عمدًا أو سهوًا- في نسخته المحرَّرة [١٢٣]. ويرى ابنُ حجر -استنادًا إلى علمه برواية «الجامع الصحيح»- أن كل آية كانت ترجمةً مستقلةً من تراجم أبواب البخاري، وأن ترجمة الباب التي أحالت إلى الآية (١٤: ٣٥) ينبغي نقلُها دون إيراد أيِّ حديث تحتها. ثم جعل ابنُ حجر يخمِّن الحديث الذي ربما أراد البخاريُّ أن يملأ به هذا البياض، ولفت القارئ إلى باب آخر سيضمِّنُهُ شرحًا لهذا الحديث[٥٥]. وهكذا، كان الغيابُ حضورًا بالنسبة إلى ابن حجر، وكان الحضور يستوجب تفسيرًا لا تعديلًا.

(٥٤) انظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ٤/ ٢٧٤-٢٨٧، (كتاب: الحج، باب: قول الله تعالى: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَمًا لِّلنَّاسِ﴾)؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣/ ٤٥٤، (كتاب: الحج، باب: قول الله تعالى: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَمًا لِّلنَّاسِ﴾).

(٥٥) انظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ٤/ ٢٧٤-٢٨٧، (كتاب: الحج، باب: قول الله تعالى: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَمًا لِّلنَّاسِ﴾)؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣/ ٤٥٤، (كتاب: الحج، باب: قول الله تعالى: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَمًا لِّلنَّاسِ﴾). =

وثمة مثالٌ آخرُ يَدُلُّنا على منهج ابن حجر في النظر والتخمين، ويمكن الوقوفُ على هذا المثال في شرحه للحديث الأول. فقد تساءل كثيرٌ من الشُّرَّاح عن السبب الذي حدا بالبخاري إلى وضع حديثٍ يبدأ [بقول النبي ﷺ]: «إنما الأعمالُ بالنيَّات» في بابٍ ترجم له بقوله: «باب: كيف كان بدءُ الوحي إلى رسول الله ﷺ؟»(٥٦). وقد خلص ابنُ حجر إلى أن البخاري آثر أن يضع هذا الحديث تحت الباب المذكور؛ لأنه مرويٌّ بإسناد يبدأ بشيخه الحميدي (ت ٢١٩هـ/ ٨٣٤م) الذي ترجع أصولُهُ إلى مكة التي شهدت تنزُّلَ الوحي(٥٧).

وربما يُلقي هذا التفسيرُ بعضَ الضوء على العلاقة بين الحديث وترجمة الباب، ولكن لماذا آثر البخاريُّ أن يضع هذا الحديث أولًا تحت هذا الباب؟ ولماذا لم يبدأ ببعض الأحاديث الأخرى التي يتسق مضمونُها على نحوٍ أفضل مع الموضوع الذي تُفْصِحُ عنه ترجمةُ الباب؟ ذهب ابنُ حجر في تفسير ذلك إلى أن الحميدي كان يعتزي إلى قريش، رهط النبي [ﷺ]، وأن البخاري أراد أن يمتثل لمبدأ أرساه حديثٌ آخر جاء فيه «قدِّموا قريشًا [ولا تَقَدَّموها]»(٥٨).

وعلى الرغم من براعة هذا التفسير، فإنه لم يكن موضع اتفاق بين جميع الشُّراح. فقد هوَّن [بدرُ الدين] العيني -منافسُ ابن حجر- من شأنه؛ بحسبانه ضربًا من التخمين: «هذا السؤال ساقطٌ»(٥٩). وإذا كانت الخلافاتُ الشخصيةُ والسياسيةُ

= [قال ابنُ حجر: «لم يذكر في هذه الترجمة حديثًا، وكأنه أشار إلى حديث ابن عباس في قصة إسكان إبراهيم لهاجر وابنها في مكان مكة، وسيأتي مبسوطًا في أحاديث الأنبياء، إن شاء الله تعالى. ووقع في شرح ابن بطال ضمُّ هذا الباب إلى الذي بعده، فقال بعد قوله: ﴿يَشْكُرُونَ ۝﴾: «وقول الله: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ ...إلخ، ثم قال: فيه أبو هريرة، فذكر أحاديث الباب الثاني». (المترجم)].

(٥٦) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ١٠، (كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي؟).

(٥٧) انظر: السابق.

(٥٨) انظر: السابق. [ذكر ابنُ حجر أن الحميدي: «منسوبٌ إلى حميد بن أسامة، بطن من بني أسد بن عبد العزى بن قصي، رهط خديجة زوج النبي ﷺ، يجتمع معها في أسد ويجتمع مع النبي ﷺ في قصي ... فكأن البخاري امتثل قوله ﷺ: «قدِّموا قريشًا»، فافتتح كتابه بالرواية عن الحميدي؛ لكونه أفقه قرشي أخذ عنه. وله مناسبةٌ أخرى لأنه مكيٌّ كشيخه، فناسب أن يذكر في أول ترجمة بدء الوحي؛ لأن بدءه كان بمكة». (المترجم)].

(٥٩) انظر: العيني، عمدة القاري، (كتاب: بدء الوحي، كتاب: كيف كان بدء الوحي؟)، ١/ ٥٢.

بينهما يمكن أن تفسِّـر لنا هذه الشـدةَ التي أبداها العيني، فقد سـاق الأخيرُ اعتراضًا فكريًّـا متقنًـا يعضِّـد بـه رأيَهُ؛ حيـث ذهب إلى أن هـذا الحديث [«قدموا قريشًـا ولا تقدموهـا»] قـد ينطبـق على الإمامـة في الصلاة، وقـد يصدق علـى الإمامة الكبرى أيضًا، ولكنه لا يسـري بالضرورة على راوٍ وَرَدَ ذِكْرُهُ في أحد جوامع الحديث[٦٠]. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع إلَّا أن نتخيَّل ردَّ ابن حجر على هذا الاعتراض، فلا ريب أنه يُعَزِّز أهمية تفسير تراجم الأبواب.

فإذا رجعنا سـريعًا إلى دراسـة الحالة المتعلِّقة بالتعزير، فإن اختيار الترتيب يُعَدُّ واحدًا من بين الاختلافات الأساسية الأولى بين شرح ابن حجر والشُّرَّاح الأندلسيين الأوائل؛ فقد ربط ابنُ حجر في مناقشته لترجمة الباب «كم التعزير والأدب؟» -التي لم يفسـرها الشُّـرَّاح السـابقون- كلمـةَ التعزير بجذرها في اللغـة «ع ز ر»، ثم تناول معناهـا اللغـوي، واسـتخدامَهَا فـي القـرآن: ﴿ رُبِرُسُلِي وَعَزَّرۡتُمُوهُمۡ ﴾ (المائدة: ١٢)[٦١]. وأهـمُّ مـن ذلـك ما ارتآه مـن أن البخاري [١٢٤] صـاغ ترجمة الباب في صـورة سـؤال؛ بغيـةَ الإشـارة إلى أن ثمـة اختلافًـا في الـرأي [الفقهي] حـول هذه المسـألة. وبعبارة أخرى، يرى ابنُ حجر أن البخاري لم يَسُـق السـؤالَ مساقًا بلاغيًّا

---

(٦٠) السابق.

[لعل من المناسب أن نورد نصَّ كلام العيني بتمامه؛ حيث قال: «فإن قلتَ: لمَ قدَّم رواية الحميدي على غيره من مشايخه الذين روى عنهم هذا الحديث؟ قلتُ: هذا السؤال ساقطٌ؛ لأنه لو قدَّم رواية غيره لكان يُقال: لمَ قدَّم هذا على غيره؟ ويمكن أن يُقال: إن ذاك لأجل كون رواية الحميدي أخصر من رواية غيره، وفيه الكفايةُ على دلالة مقصوده. وقال بعضُهم [يقصد: ابن حجر]: قدَّم الرواية عن الحميدي؛ لأنه قرشيٌّ مكيٌّ، إشارة إلى العمل بقوله عليه الصلاة والسلام: «قدِّموا قريشًا ولا تقدَّموها»، وإشعارًا بأفضلية مكة على غيرها من البلاد، ولأن ابتداء الوحي كان منها، فناسب بالرواية عن أهلها في أول بدء الوحي، ومن ثمة ثنَّى بالرواية عن مالك؛ لأنه فقيه الحجاز، ولأن المدينة تلو مكة في الفضل. قلتُ: ليس البخاري ههنا في صدد بيان فضيلة قريش، ولا في بيان فضيلة مكة حتى يبتدئ برواية شخص قرشي مكي، ولئن سلَّمنا، فما وجهُ تخصيص الحميدي من بين الرواة القرشيين المكيين؟ وأيضًا قوله عليه الصلاة والسلام: «قدِّموا قريشًا» إنما هو في الإمامة الكبرى ليس إلَّا، وفي غيرها يُقَدَّم الباهلي العالم على القرشي الجاهل»، انظر: العيني، عمدة القاري، ١/ ٢٢. (المترجم)].

(٦١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٢/ ١٧٦ (كتاب: الحدود، باب: كم التعزير والأدب؟).

مُفْتَرِضًا أن الحديث المدرج في الباب يقدِّم إجابةً موضع اتفاق، وإنما اعترف بأن هناك درجةً من الخلاف تكتنف هذه القضية[٦٢].

والحقُّ أن ابن حجر لم يقرأ تراجم أبواب البخاري بعين الرضا دائمًا. وثمة مثالٌ يَقِفُنَا على ذلك، في ترجمة البخاري المطوّلة لذلك الباب الوارد في «كتاب الإيمان»؛ إذ يبدأ هذا الكتابُ بـ«باب: سؤال جبريل النبي عن الإيمان والإسلام والإحسان». وقد أعقب هذا البابَ واحدٌ من أشهر الأحاديث التي تتعلّق بالواجبات الأساسية في الإسلام[٦٣]. وقد خمَّن ابنُ حجر -استنادًا إلى هذه الترجمة وإلى الحديث السابق الذي ورد في «باب الإيمان»- أن البخاري لم يكن يرى أن هناك فرقًا دقيقًا بين الإسلام والإيمان. والحقُّ أن هذا الرأي الذي يعزوه ابنُ حجر إلى المنطق المذهبي للبخاري[٦٤] كانت له آثارٌ ذات أهمية كلامية وفقهية كبيرة؛ ذلك أنه بغير مراعاة الفروق الدقيقة بين هذين اللفظَيْن، يمكن للمرء أن يَخْلُص إلى أن دين المرء يغدو مكتملًا بالإيمان وحده، دون القيام بالأعمال الصالحة. وعلى الرغم من أن البخاري لم يزعم ذلك صراحةً، فإن الخلط بين هذين اللفظَيْن هو «مُحَصَّلُ كلامه»، فيما يرى ابنُ حجر[٦٥].

ويستطرد ابنُ حجر استطرادًا طويلًا، فيذهب في توقير شديد [للبخاري] إلى أنه بينما أصاب البخاريُّ فيما ارتآه من تداخل بين معاني الإسلام والإيمان، وأنهما قد يُستخدمان أحيانًا بوصفهما مترادفَيْن عند تناول أحدهما بمعزلٍ عن الآخر، فإن معناهما يجب أن يُفهم على أن أحدهما يكمل الآخر وليس مرادفًا له، وخاصةً حين

---

(٦٢) السابق.

(٦٣) العنوان الكامل للباب هو: «باب سؤال جبريل النبي عن الإيمان والإحسان وعلم الساعة، وبيان النبي ﷺ له. ثم قال: جاء جبريل عليه السلام يُعَلِّمُكم دينكم، فجعل ذلك كله دينًا. وما بيَّن النبيُّ ﷺ لوفد عبد القيس من الإيمان، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾». انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ٣ مجلدات (Germany: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000)، ١/ ١٥ (كتاب: الإيمان، باب: سؤال جبريل للنبي...)؛ ابن حجر، فتح الباري ١/ ١١٤، (كتاب: الإيمان، باب: سؤال جبريل للنبي...).

(٦٤) قال ابن حجر: «أراد [أي: البخاري] أن يرد ذلك بالتأويل إلى طريقته». ابن حجر، فتح الباري ١/ ١١٤-١٤٥ (كتاب: الإيمان، باب: سؤال جبريل للنبي).

(٦٥) انظر: السابق، (كتاب: الإيمان، باب: سؤال جبريل للنبي)، ١/ ١١٤.

يَـرِدُ اللفظان معًا في العبارة نفسِـها. ويرى ابـنُ حجر أن الدليل على ذلك يكْمُن في نص الحديث نفسه المذكور في الباب؛ حيث يظهر أنه يُمَيِّز بين اللفظَيْن كليهما.

ولئن كانت الأمثلةُ السابقةُ قد أظهرت كيف أن ابن حجر وغيره من الشُّراح قد وسَّعُوا نطاقَ مبدأ الإحسان (The principle of Charity) في فهم مقاصد البخاري، فـإن ابـن حجر في هـذا المقام قد فعل العكس؛ حيث اسـتنبط مقاصـدَهُ من ترجمة البـاب؛ ابتغاء دحض تفسيره بتوقير شـديد، ولتحقيق الاتسـاق بيـن معنى الحديث المتعلِّق بتعريف الإسـلام نفسـه والرأي السـائد بيـن فقهاءِ العصـر المملوكي(٦٦). والحـقُّ أن البخـاري لم يكن بمنأى عن شـيء من النقد الداخلي حتى داخل سـياق الثقافة التقديسية إبَّان العصر المملوكي.

حذف بعض الألفاظ على نحو يكتنفه الغموضُ

كانـت السـماتُ العلميـةُ لثقافـة علمـاء الحديـث التـي ظهـر فيهـا «[الجامـع] الصحيـح» تؤكِّـد في العمـوم الدقَّة والأمانـة التي تمَّ من خلالهمـا حفظُ الأحاديث وروايتُهـا. [١٢٥] وقـد أصرَّ بعضُ علماء الحديث غاية الإصـرار على هذه الأمانة حتى إنهم قد يَرْوُونَ حديثًا يشتمل على بعض الأخطاء النحويَّة الفجَّة؛ خشية تضييع شـيءٍ مـن المعنـى الخفـيِّ على متأخـري المفسِّـرين(٦٧). وقـد كتب جولد تسـيهر (Goldziher) عـن البخـاري بوصفه أحد النماذج الدالَّة علـى هذا التقليد، فوصف أسـلوبه العلمي بـ«الدقَّة الخانعة»(٦٨)؛ ولهذا فمن المسـتغرب أن نعلم أن البخاري

---

(٦٦) للمزيد عن مبدأ الإحسان فيما يتصل بتقديس «صحيح البخاري»، انظر:

Brown, *Canonization of al-Bukhārī and Muslim,* 42-46, 262-99.

وقد رجع براون (Brown) في نظريات مبدأ الإحسان وعملية التقديس على نطاق أوسع، إلى:

Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning and Authority* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), 28-29.

(67) See Goldziher, *Muslim Studies,* 2:223.

وقد ناقش جولد تسيهر كيف كان البياض يُترك في المتن كما هو، وربما مُلئ في بعض الأحيان بكلمة «بياض». انظر: ibid., 2:219.

(٦٨) السابق.

كان كثيـرًا مـا يختصر بعض الأحاديث التي يعمد إلى تقطيعها، دون إشـارة إلى هذا الصنيـع في الغالـب. وقد عوَّل شُـرَّاحُ العصر المملوكي على تفسـير تراجم أبواب البخاري للإشارة إلى المواضع التي يمكن أن تتبيَّن فيها بصماتُهُ في تحرير النص.

وأما فيما يتصل بمقصد البخاري من اختصار الأحاديث، فقد رأى ابنُ حجر أن لهـا فائدتَيْـن؛ إحداهمـا: ما خمَّنه مـن أن البخـاري كان يريد أن يُبْرِز تنوُّع سلاسـل الإسـناد للأحاديث نفسِـها دون تكرارها بتمامها؛ فرارًا مـن تطويل كتابٍ هو طويل في حقيقة الأمر. والأخرى: أن البخاري أراد من قُرَّائِهِ التركيزَ على معنًى بعينه دون غيره من المعاني[69]. زد على هذا أن تأويل ابن حجر يستوجب أن يشتمل «صحيح البخاري» على اختصارات ذات دلالة -أُسْوَةً بتراجم الأبواب المُشكلة- على نحوٍ يضمن حاجة القُرَّاء إلى خبرة الشراح لفهم الكتاب.

وقد نشـأ السؤالُ حول اختصار البخاري للحديث حين تناول الشُّرَّاحُ الحديثَ الأولَ «إنمـا الأعمـالُ بالنيَّـات»؛ فقـد جرت العـادةُ على رواية هـذا الحديث الذي حظي بانتشار واسع باللفظ الآتي: «إنما الأعمالُ بالنيَّات، وإنما لكل امرئٍ ما نَوَى؛ فمَنْ كانت هجرتُهُ إلى الله ورسوله فهجرتُهُ إلى الله ورسوله. ومن كانت هجرتُهُ إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه»[70]. ولكن هذا الحديث يرد فـي «الجامـع الصحيح» برواية البخاري على النحو الآتـي: «إنما الأعمالُ بالنيَّات، وإنمـا لـكل امرئٍ ما نـوى، فمن كانت هجرتُهُ إلى دنيا يصيبهـا أو إلى امرأة ينكحها فهجرتُهُ إلى ما هاجر إليه»[71].

ويتساءل الشُّرَّاحُ: لماذا حُذِفَتْ عبارة «فمن كانت هجرتُهُ إلى الله ورسوله» من النص؟ وقد ساقوا في معرض الكشف عن السرِّ في ذلك عددًا من الخيارات؛ فهل كان خطأً من النُّسَّاخ يحتاج إلى تصحيح، كما افترض بعضُ الشُّراح الأوائل؟ أم أن البخـاري روى بدقَّـة ما سـمعه عـن الحميدي، ولـم تشـتمل هذه الروايـةُ على تلك

---

(٦٩) ابن حجر العسقلاني، هدي الساري، ص١٥-١٦.

(٧٠) يحيى بن شرف الدين النووي، شرح متن الأربعين النووية، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٤م، ص٦.

(٧١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ٩، (كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي؟).

العبارة «فمن كانت هجرتُهُ إلى الله ورسوله»؟ أم أن عمر نفسه هو الذي أسقط هذه العبارة حين ألقى الحديث على المنبر لأغراض ارتآها؟ وقد لاحظ أحدُ العلماء -وهو الداودي (ت ٤٠٢هـ/ ١٠١١م)- أن مسند الحميدي، الذي جمعه رواةٌ آخرون سوى البخاري، يذكر نصَّ الحديث بتمامه. [١٢٦] ويعني ذلك أن هذا الحذف ربما جاء من قِبَلِ البخاري نفسه(٧٢).

وقد اجترأ الشُّراحُ الأوائلُ -كما رأينا في الباب الأول- على تغيير ترتيب نص البخاري، وصرَّحُوا بأن البخاري لا بُدَّ أنه كان يقصد أن يكون الحديثُ المختصرُ جزءًا من فاتحة الباب، أي: عتبة للنص، وليس النص نفسه(٧٣). وقد زعم ابنُ حجر خلافًا لذلك أن البخاري حذف عبارة «فمن كانت هجرتُهُ إلى الله ورسوله» عن عَمْدٍ؛ من أجل إبراز معنى معيَّن للحديث، وأكَّد أنه كان يروم في هذا الحذف أن يُعْرِبَ عن صدق نيته، إشفاقًا من تزكية نفسه باستدعاء الله ورسوله في الحديث الأول(٧٤).

لقد كانت هذه المباحثةُ موصولةَ السبب بتصور الشُّراح لكتاب «الجامع الصحيح»، من حيثُ هو كتابٌ قُدِّر للبخاري إتمامُهُ أو تركه ناقصًا، وما إذا كان اختصارُ الحديث بغير لفت أنظار الجماهير إلى ذلك أمرًا جائزًا أم لا. وعلى هذا النحو، وقع الجدلُ بين ابن حجر وشُرَّاح الحديث الأوائل، عبر الزمن، حول كيفية

---

(٧٢) السابق ١/ ١٥-١٦، (كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي؟). وانظر أيضًا: أبو بكر ابن زبير الحميدي، مسند الحميدي، دمشق: دار السقا، ١٩٩٦م. والمسند ضربٌ آخر من كتب الحديث، يتضمَّن ويبرز إسناد راوي الحديث.

(٧٣) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١/ ١٠-١١. ويمكن الوقوف على رأي الإسماعيلي في مستخرجه لا في شرحه.

(٧٤) انظر: السابق، ١/ ١٥، ١٦؛ (كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي؟). على الرغم من أن الدكتور عصام عيدو اقترح عليَّ أن حذف كلمة «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله» من الحديث يمكن أن يُقرأ بوصفه تعبيرًا عن تزكية النفس. [ونصُّ عبارة ابن حجر: «إن أحسن ما يُجاب به هنا أن يُقال: لعل البخاري قصد أن يجعل لكتابه صدرًا يستفتح به، على ما ذهب إليه كثيرٌ من الناس من استفتاح كتبهم بالخطب المتضمنة لمعاني ما ذهبوا إليه من التأليف، فكأنه ابتدأ كتابه بنيَّة ردَّ علمها إلى الله، فإن علم منه أنه أراد الدنيا، أو عرض إلى شيءٍ من معانيها فسيجزيه بنيته، ونكب عن أحد وجهي التقسيم؛ مجانبةً للتزكية التي لا يناسب ذكرها في ذلك المقام». (المترجم)].

تحقيق الغاية نفسها -رعاية مقاصد البخاري، والوفاء للمضمون المعياري لأقوال محمَّد [ﷺ] وأفعاله بالتبعية- ولكنهم انتهوا إلى نتائج متباينة.

ومن المحقَّق أن الحصول على نسخة واحدة وموحَّدة من «صحيح البخاري» بدا أمرًا عصيًّا على المحدِّثين دائمًا. بيد أن الشُّرَّاح في إبَّان عصر ابن حجر افترضوا أن «الجامع الصحيح»، إذا نُظِرَ إليه بوصفه مؤلَّفًا من الصيغ النصيَّة الموثوقة للحديث على اختلافها، يوشك أن يكون كتابًا تامًّا جاء على الوجه الذي أراده صاحبُهُ، وأنه لم يَعُدْ من الممكن المحافظةُ على مقاصد البخاري من خلال تصحيح النص الأصلي أو تنقيحه بغير تقديم الأدلَّة على هذا التصحيح في مجلس سماع صحيح. وقد ترتَّب على ذلك أن ابن حجر آثر أن يُؤطِّر حذف البخاري [لبعض ألفاظ الحديث] بوصفه شرحًا لمعنى الحديث، وليس خطأً أو تحريفًا من قِبَل النُّسَّاخ. وهكذا فإن «صحيح البخاري» لم يكن -كما قرَّر ابنُ حجر- مجرَّد عمل مرجعي في الحديث، بل كان هو نفسه تفسيرًا لتلك الأحاديث التي اشتمل عليها. ومع ذلك، فإن البخاري لم ينص قطُّ في عبارة صريحة على ما إذا كان الحذف أمرًا قد قصد إليه قصدًا، أو ما المعنى الذي أراده إذا كان هذا الحذف أمرًا مقصودًا.

دأب الشُّراحُ المتأخرون عند سرد التاريخ التفسيري للحديث على تكرار الحلِّ الذي طرحه ابنُ حجر في معرض تفسيره للسبب الذي حمل البخاريَّ على ما قام به من حذف بعض الألفاظ. بيد أن هذا التكرار لم يكن دالًّا بالضرورة على الاستمرارية؛ فكما أن الحديث الواحد نفسَهُ قد تنشأُ عنه طائفةٌ متنوعةٌ من الإجابات في سياقات تاريخية مختلفة وبيئات اجتماعية متباينة، فإن التفسير الواحد للحديث ذاته تنشأ عنه أيضًا ردودٌ مختلفةٌ في سياقات متباينة. فحين ساق ابنُ حجر ما ارتآه حلًّا للسر وراء اختصار البخاري للحديث الأول في جامعه، ساق [١٢٧] حلًّا مبتكرًا لمشكلة صعبة طال الجدلُ حولها، على نحو أثار استحسانَ معاصريه أو إنكارهم. وحين كرَّر الشيخُ نعيم العرقسوسي -أحد المشايخ المُحْدَثين- الحلَّ الذي قدَّمه ابنُ حجر، في مجالس شرحه الحيَّة خلال القرن الحادي والعشرين على «صحيح البخاري»، فقد أورده بوصفه مجرَّد حقيقة معلومة، لا بوصفه أمرًا يستوجب التدقيق أو إعادة فتح باب النقاش حوله،

ولا حتى بوصفه حلًّا يَحْسُن عزوُهُ إلى أحد المصادر، لنيل استحسان معاصريه أو إنكارهم(٧٥).

* * *

إذا أخذنا بعين الاعتبار الحوافزَ الاجتماعية والمكاسبَ المادية بالإضافة إلى تحقيق وجوه الإتقان التفسيري بوصفها ركائزَ تقوم عليها ممارسةُ شرح الحديث، فليس ثمة شكٌّ في أن اهتمام الشُّراح المتنامي بتراجم أبواب البخاري وتحليلهم لها يرتبط بتعميق ثقافة التقديس في العصر المملوكي. على أنه ما إن أُسْبِغَت على النصوص رتبةٌ معياريةٌ مقدَّسةٌ حتى أمست هوامشُهَا وملحقاتُها وعتباتُها جديرةً بتفسيرٍ مستفيضٍ في إطار ثقافة علمية محددة. ولكن ما الوسائلُ التي أثَّرت هذه الاستراتيجياتُ التفسيريةُ الجديدةُ من خلالها في الممارسة الاجتماعية لشرح هذا الكتاب؟ هل أفضى تأثيرُ عملية التقديس إلى غلِّ يد الشُّراح أو أتاح لهم الحريةَ في تفسير الكتاب استنادًا إلى اعتباراتهم الذاتية؟

حين عرض الفيلسوفُ موشيه هالبيرتال (Moshe Halbertal) لمسألةٍ مماثلةٍ في موروث الشروح اليهودية على التلمود، أجاب قائلًا: «يُفْضِي تقديسُ النصِّ إلى مزيدٍ من المرونة في تفسيره؛ فمن ذلك مثلًا: استخدامُ أدواتٍ تأويليةٍ معقدةٍ للتوفيق، على نحو من شأنه تحقيق أفضل قراءة ممكنة للنص. وتتعارض هذه الظاهرةُ مع الباعث المقيِّد لعملية التقديس نفسها، التي تُعَدُّ فعلًا يُنشئُ حدودًا مع النصوص الأخرى ورقابةً عليها، ويَحُول بينها وبين أن تغدو نصوصًا معتمدةً/ مقدسةً»(٧٦).

ولقد يسعنا أن نقف أيضًا على نشأة بعض الحريات والقيود التفسيرية الجديدة خلال العصر المملوكي الذي بلغ فيه «الجامع الصحيح» آفاقًا جديدةً. فمن ناحية، أفضى اتخاذُ تراجم أبواب البخاري مادةً للتحليل إلى استحداث فرص جديدة أتاحت للشُّرَّاح المحافظةَ على مرجعية الكتاب، واتخاذه في الوقت نفسه لسانًا للإعراب عن حاضر هؤلاء الشُّرَّاح. وكانت العلاقةُ بين تراجم الأبواب والأحاديث

---

(٧٥) نعيم العرقسوسي، شرح صحيح البخاري، أسطوانة (DVD)، دمشق: مكتبة الإيمان، ٢٠٠٢م.

(76) Halbertal, *People of the Book,* 32.

الواردة تحتها يشوبها أحيانًا شيءٌ من الغموض والالتباس، حتى إن قصد البخاري كان يُنْظَر إليه من حيث اتساقه مع كثيرٍ من شواغل الشُّرَّاح المتباينة على الصعيدَيْن الاجتماعي والفكري عبر الزمان والمكان.

ومن ناحية أخرى، أفضت المبالغةُ في تبجيل «الجامع الصحيح» إلى الحدِّ من الحرية التي يتمتَّع بها الشُّرَّاحُ في إعادة النظر في المشكلات التي تكتنف النصَّ. وإذا كان الشُّرَّاحُ والمحدِّثون الذين توفرنا على دراستهم في الباب الأول من هذا الكتاب لديهم من الحرية ما سمح لهم بإعادة ترتيب تراجم أبواب البخاري ودمجها [١٢٨] حين اعترضتهم بعضُ المشكلات النصيَّة، فإن متأخِّري الشُّرَّاح لم يشجعوا على مثل هذه الممارسات وتمَّ صرفُهم عنها. زد على هذا أن اشتراط معرفةٍ مخصوصةٍ بتراجم أبواب «صحيح البخاري» بوصفها شرطًا مسبقًا للتصدي لشرح الكتاب أدى إلى قلَّة عدد الأشخاص والنصوص التي يمكن اتخاذهم/ اتخاذها مرجعياتٍ في تفسير معاني «الجامع الصحيح».

وهكذا أمست عتباتُ النص في «صحيح البخاري» مجالًا للتحدي والنزاع يمكن من خلاله تحقيقُ رأس المال الاجتماعي والموارد المادية ووجوه الإتقان الكامنة في التقليد [أي: تقليد شرح الحديث]. وحين استخدم العلماءُ المسلمون شرح «العتبات» لتسويغ سلطتهم في شرح الحديث، وهي السلطة التي كانت حكرًا عليهم، كانوا يتنافسون على المكانة في مجتمع متعلِّم. بيد أن جهادهم من أجل فهم عتبات النص في كتاب «الجامع الصحيح» لا يمكن اختزالُهُ في مجرَّد الصراع على السُّلْطة والمكانة في المجتمع المملوكي؛ ذلك أنهم -وإن تنافسوا على المكاسب المادية والاجتماعية- كانوا ينظرون أيضًا إلى طريقة تفسير تراجم أبواب البخاري بوصفها سبيلًا إلى إيجاد رابطة فكرية أقوى بين الواقع الراهن والمقاصد الأصيلة للمصنِّف، وميراث رسول الله [ﷺ] بالتبعية.

وسوف يرجع هذا الجهادُ مرةً أخرى مُكتسِبًا حيويةً جديدةً من أجل تفسير تراجم أبواب البخاري في مجتمعات القُرَّاء في جنوب آسيا خلال العصر الحديث؛ حيث كانوا ينظرون إليها بوصفها أداةً تميط اللثام عن «علم جديد» للطلاب، فاستجابوا له في «وَجْد» و«رهبة». وعلى هذا النحو، فإن الشرح الذي رأى صاحبُهُ

أن كلَّ جانبٍ من جوانب النص حقيقٌ بالتفسير كان يخاطب -متجاوزًا حدود الزمان- أجيالًا من الطلاب في المستقبل من المُولَعين بـ«صحيح البخاري». بيد أن تفسير عتبات النص في «الجامع الصحيح» دخل حيِّز الاهتمام في عصر المماليك، وهو ما كان يتسق مع النزعة الموسوعية التي عُرِف بها هذا العصرُ، وإن لم تقع هذه النزعةُ خلوًا مما يناقضها، وأعني بذلك حركة الشروح التي كانت تميل إلى الاختصار، فتَحُدُّ بذلك من غُلَواء المطوَّلات المدرسية والتفسيرية، وهو ما سنعرض له في الفصل التالي.

[١٢٩] الفصل الثامن
فنُّ الاختصار

«إن الإكثار داعيةُ الملال»

الزركشي

نشأ جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م) في كَنَفِ جيل من علماء القاهرة توفَّرُوا على تصنيف طائفةٍ من شروح الحديث المفصلة التي استغرق كلُّ شرح منها عدةَ مجلدات[١]. ولقائل أن يقول -على سبيل القياس-: إن العصر المملوكي المتأخر كان بالنسبة إلى الشروح التي صُنِّفت في القاهرة بمنزلة العصر الباروكي[*] المتأخر في تاريخ العمارة اللاتينية. ولم يكن الشَّرْحُ هو الفنَّ الوحيد من فنون الكتابات الإسلامية خلال العصر المملوكي الذي أُرِيقَت الأحبارُ في تسويد صحائفه، وإن كان فنًّا مؤثِّرًا[٢]. وقد شهد السيوطيُّ في صباه وفاةَ شيخَيْن

(١) اشتُهر السيوطي بتفسيره للقرآن الذي أقبل الباحثون على دراسته بسبب هذه الشهرة، وأما سلسلة شروحه الحديثية فالواقع أن الكتابات العلمية الراهنة قد أغفلتها. انظر على سبيل المثال:
Andrew Rippin, "Al-Zarkashī and al-Suyutī [*sic*] on the Function of the 'Occasion of Revelation' Material," *Islamic Culture* 59, no. 3 (1985): 243-58; Stephen Burge, "Scattered Pearls: Exploring al-Suyūṭī's Hermeneutics and Use of Sources in *Al-Durr al-manthūr fī'l-tafsīr bi'l-ma'thūr,*" *Journal of the Royal Asiatic Society* 24, no. 2 (2014): 251-96.

(*) يشمل العصرُ الباروكي الحقبة الممتدَّة من أواخر القرن السادس عشر إلى مطالع القرن الثامن عشر في تاريخ أوروبا. وينقسم هذا العصرُ إلى ثلاث مراحل متعاقبة: مبكرة ووسطى ومتأخرة. ويُستخدم مصطلح «باروك» للدلالة على نمط مخصوص من أنماط فن العمارة والتصوير، ظهر أولًا في روما أواخر القرن السادس عشر، ويمتاز بالضخامة والعناية بكثرة التفاصيل. (المترجم)

(٢) لمناقشة ما شهده القرنُ الرابع عشر من ازدهار في الكتابات الموسوعية والتجميعية، انظر:
Elias Muhanna, "Why Was the Fourteenth Century a Century of Arabic =

عظيمَيْن من أصحاب الشروح المطوَّلة، وهما: ابنُ حجر العسقلاني وبدر الدين العيني؛ حيث ترك كلاهما -كما رأينا- شرحَيْن متنافسَيْن على «صحيح البخاري» يفوقان بما لا يتقارب أيَّ شرح للحديث من حيثُ الحجم والعناية بكثرة التفاصيل، كما وسَّعا نطاق الأساليب التفسيرية والموارد التي عوَّلا عليها في ممارسة شرح الحديث.

وقد عَدَل السيوطيُّ عن جمالية التوسُّع والإفاضة إلى ضرب آخر من الجمال يقوم على الشمول والاختصار بصورة غير مألوفة. ومع ذلك، فإن شرحه على «صحيح البخاري»، الموسوم بـ«التوشيح»، كان واحدًا من أكثر مؤلفاته رواجًا، وقد اشتُهر بتداوله بين جماهير المغرب الإسلامي، وشبه الجزيرة العربية، وغرب إفريقيا خلال ثمانينيات القرن التاسع الهجري (أواخر سبعينيات القرن الخامس عشر الميلادي، ومطالع ثمانينيات القرن نفسه)[٣]. وكذلك كانت شروحُهُ على بعض كتب الحديث الجامعة كـ«سُنَن ابن ماجه» و«سُنَن النسائي» من المحاولات الأولى لوضع شروح منهجية على هذه المصنفات[٤]. وقد حَظِيَ شرحُهُ على «سُنَن النسائي» بحاشية رائعة صنَّفها أحدُ المحدِّثين البارزين المؤثِّرين، ازدهر نشاطُهُ بعد قرنَيْن ونصف القرن من وفاة السيوطي[٥]. [١٣٠]وقد بُعِثَتْ الحياةُ في هذه الكتب مرةً أخرى في زمن الطباعة المعاصرة[٦].

= Encyclopaedism?" in *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance,* ed. Jason Konig and Greg Woolf (Cambridge: Cambridge University Press, 2013): 343-56.

(3) Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī,* 48 and 50; Jalāl al-Din al-Suyūṭī, *al-Taḥadduth biniʿmat Allah* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 157-59.

(4) *Jonathan A. C. Brown, Hadith (Oxford: Oneworld, 2009), 53.*

(٥) محمد حياة السندي (ت ١١٦٣هـ/ ١٧٥٠م). انظر: أحمد بن شعيب النسائي، جلال الدين السيوطي، محمد حياة السندي، سنن النسائي بشرح السيوطي و[حاشية] السندي، القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٩م.

(٦) أبدت دُورُ النشر السعودية على وجه الخصوص نشاطًا في نشر هذه المؤلفات، وقد عوَّلتُ على نشرتَيْن من هذه النشرات في إعداد هذا الفصل؛ هما: جلال الدين السيوطي، التوشيح شرح الجامع الصحيح للبخاري، تحقيق: رضوان جامع رضوان، ٩ أجزاء، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٨م؛ جلال الدين السيوطي، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق: أبو إسحاق الحويني الأثري، ٦ أجزاء، الخبر: دار ابن عفان، ١٩٩١م. وقد حقَّق هذا الكتابَ الأخير =

وعلى الرغم مما حقَّقته هذه الشروحُ من نجاحٍ مطرد، فقد وصف السيوطيُّ شروحَهُ على صحيحي البخاري ومسلم [وهما: «التوشيح على الجامع الصحيح»، و«الديباج على شرح صحيح مسلم بن الحجاج»] بأنها نصوصٌ «أُلِّف ما يُنَاظِرُهَا، ويمكن العلامةَ أن يأتي بمثلها»، في حين وصف شروحَهُ على «سُنَن ابن ماجه» و«سُنَن النسائي» بأنها «مؤلفاتٌ شرع فيها، وفتر العزمُ عنها، ولم يُكْتَب منها إلَّا القليل»[٧]. وعلى الرغم من حقيقة أن هذه المؤلفات لم تستوفِ -في اعتقاد السيوطي- معاييرَ الإتقان، سواء من حيث أصالتها أو من حيث شمولها البارع، فما الذي يفسِّر لنا -إذن- الغرضَ من وراء تأليفها، والنجاحَ الذي حَظِيَتْ به في عصرها وما تلاه من عصور؟ تكْمُن الإجابةُ عن هذا السؤال في فهم معيار الإتقان على نحو مختلف، أو بتعبير أدق معيار القيمة، وهو ما سعى السيوطيُّ ما وسعه الجهدُ إلى الوفاء به في شرحه، وذلكم المعيارُ هو «النَّفْعُ بلا تَعَبٍ»[٨].

تحوُّل ثقافات القراءة والمؤلفات الموجزة

لم ينقطع تصنيفُ الشروح المطوَّلة بعد وفاة ابن حجر والعيني؛ فالواقع أن شهاب الدين القسطلاني، أحد منافسي السيوطي، وضع شرحًا رصينًا على «صحيح البخاري»، لم يكن مجرَّد جمع لما جاء في مُصَنَّفَات ابن حجر والعيني وأسلافهما، ولكنه زاد عليهما المحافظةَ على عدَّة سماعات لـ«الجامع الصحيح»[٩]. والحقُّ أن

= أبو إسحاق الحويني، أحد تلاميذ الألباني من المصريين، وأحد مشاهير المحدِّثين بين جماهير السلفية.

(7) Marlis Saleh, “Al-Suyūṭī and His Works: Their Place in Islamic Scholarship from Mamluk Times to the Present,” *Mamlūk Studies Review* 5 (2001): 87-88.

وانظر أيضًا: السيوطي، التحدُّث بنعمة الله، ص١٠٧، ١٣٠.

(٨) السيوطي، التوشيح، ص٤٢؛ عبد العزيز بن أحمد الدهلوي، بستان المحدِّثين، ترجمة: محمد أكرم الندوي، عائشة عبد الرحمن بيويلي، لندن: تراث، ٢٠٠٧م، ص٣٤١.

[لعل من المناسب أن نورد السياق الذي وردت فيه هذه الكلمةُ للسيوطي؛ حيث قال: «وقد عزمتُ على أن أضع على كلٍّ من الكتب الستة كتابًا على هذا النمط؛ ليحصل به النفعُ بلا تعب، وبلوغ الأَرَب بلا نصب». (المترجم)].

(٩) انظر: القسطلاني، إرشاد الساري.

المحاولات الأولى التي بذلها السيوطيُّ في شرح الحديث جاءت متسقةً مع ملامح النزعة الموسوعية التي عبَّر عنها ابنُ حجر؛ فمن ذلك مثلًا أنه فاق في تناوله المبكِّر لـ«موطأ» مالك أسلافَهُ [من الشُّرَّاح]، سواءٌ من حيث التفصيل أو من حيث الاحتفاظ بعدَّة سماعات للكتاب(١٠). بيد أن السيوطي جعل يُباهي في أواخر حياته بقدرته على شرح «مسند أحمد بن حنبل» في مجلد واحد، رغم شدَّة ضخامته(١١).

على أن ثمة دلائلَ مبكِّرة تَقِفُنا على وجود اتجاه مضاد بين عامَّة الجماهير، يلتمس شرحًا أوجز، وقد نشأ هذا الاتجاهُ في القاهرة على الأقل. وإذا كانت مجالسُ سماع البخاري وشرحه في حضور السلطان تستغرق شهرين عادةً في إبَّان عهد المؤيد شيخ(١٢)، فإنها توقفت تقريبًا حين أدرك السيوطيُّ سنَّ الشباب. على أن مجالس قراءة البخاري لم تُبعث مرةً أخرى في القلعة لأجل السلطان إلَّا بعد أن تعرضت مصرُ لأحد الزلازل سنة ٨٧٥هـ/ ١٤٧٢م، ولكنها لم تكن تمتدُّ -مع ذلك- لأكثر من شهر واحد(١٣). وأما مجالس الإملاء المنتظمة للحديث فيما سوى ذلك من أماكن بالقاهرة فقد اندثرت، وأخفقت محاولاتُ السيوطي والسخاوي كليهما في إعادتها إلى الوجود مرةً أخرى(١٤). وعلينا أن ننتظر قرنًا آخر على الأقل [١٣١] حتى نقف على أدلةٍ تُمِدُّنا بها المخطوطاتُ والمصادرُ السرديةُ وتشير إلى أن مجالس شرح «صحيح البخاري» قد أُعيد إحياؤها مرةً أخرى في سوريا العثمانية واليمن(١٥). ويحكي لنا السيوطيُّ في سيرته الذاتية أن شروحَهُ

---

(١٠) انظر: مالك بن أنس، جلال الدين السيوطي، موطأ الإمام مالك. وللمقارنة بين هذا الكتاب وشرح آخر من الشروح المبكِّرة على الموطأ، انظر: الباجي، المنتقى شرح موطأ مالك.

(١١) انظر مقدمة المؤلف لكتاب: جلال الدين السيوطي، أحمد بن حنبل، عقود الزبرجد في إعراب الحديث النبوي، تحقيق: سلمان القضاة، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٤م.

(12) See Jaques, *Ibn Hajar,* 94.

(١٣) وكانت هذه القراءاتُ تجري خلال شهر رمضان. انظر: جلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧م، ٢/ ٣٠٤.

(14) Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī,* 41.

(١٥) عبد القادر العيدروس، النور السافر عن أخبار القرن العاشر، بيروت: دار صادر، ٢٠٠١م، ص٤١٣. وللوقوف على بعض الأدلَّة التي تتيحها المخطوطاتُ وتثبت وجود مجالس الشرح الحي خلال القرن السادس عشر الميلادي في سوريا العثمانية، انظر: شمس الدين السفيري، =

الأولى على الأحاديث التي جمعها الشـافعيُّ وأبو حنيفة ترجع إلى سلسـلة دروسه التي ألقاها في المدرسـة الشـيخونية وغيرها من الأماكن(١٦). ومع ذلك، فثمة أدلةٌ قليلةٌ تشـير إلى أن شـروحه المسلسـلة على كتب الحديث السـتة المعتمدة ظهرت متسـاوقةً مـع مجالسـه الحيَّـة؛ ولهـذا ربمـا يكـون مـن الأسـلم أن نفتـرض أنهـا لم تكن كذلك.

والحقُّ أن تكوين السيوطي يشي بهذا الاتجاه؛ ذلك أن [مجالس] الشرح الحي كانت بالنسـبة إليه أقلَّ جاذبيةً بما لا يتقارب مما كانت عليه لدى الجيل السـابق من علمـاء الحديـث. وقد اشـتُهر السـيوطي -كمـا تذكـر سـارتين (E. M. Sartain)- بتفضيل دراسة الحديث من الكتب على غِشْيان مجالس السماع، التي تردَّى حالُها في رأيه حين تصدَّرها «العوامُّ والسُّوقةُ والنِّسْوةُ والعجائز»(١٧). وعلى الرغم من أن السـيوطي قـد درس بعـض مصنفات الحديث علـى أيدي طائفة من الشـيوخ، فمن

= عدة أحاديث صحيح البخاري، مخطوط بمكتبة كادبوري: المجموعات الخاصة، جامعة برمنجهام، القرن الثامن عشر الميلادي (MS Mingana IA 938). وتُعَدُّ مخطوطة «شرح البخاري» لمولى لطفي (ت ٩٠٠هـ/ ١٤٩٤م)، ومخطوطة «نهج القاري» ليوسف زاده (ت ١١٦٧هـ/ ١٧٥٤م) من الشروح العثمانية على كتاب «الجامع الصحيح»، التي كُتب لها البقاء، وربما تمَّ إملاءُ هاتين المخطوطتَيْن في بعض المجالس الحيَّة.

(١٦) السيوطي، التحدث بنعمة الله، ص١٣٠.

[والحق أن السيوطي لم يذكر في الموضع الذي أحال إليه المؤلِّفُ سوى شرحه على مسند الشافعي؛ حيث قال في معرض حديثه عن الكتب التي شرع فيها وفتر عزمُهُ عنها بحيث لم يكتب منها إلَّا القليل: «شرح مسند الشافعي، كتب منه مجالس على درسي الشيخونية». (المترجم)].

(17) Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī*, 31.

[لعل من المناسب أن نورد نصَّ كلام السيوطي بتمامه؛ لأهميته الشديدة؛ حيث يقول: «ثم حُبِّبَ إليَّ طلبُ الحديث، وذلك بعدما تصدَّرْتُ للتدريس، وألَّفتُ غير ما تأليف، فابتدأتُ بالسماع وتحصيل الإجازات في ربيع الآخر سنة ثمان وستين، فلم أُكْثِر من السماع لأمور، منها اشتغالي بالدراية تأليفًا وتدريسًا وأخذًا عن أئمتها المعتبرين اغتنامًا لملازمتهم قبل حلول وفاتهم، وذلك أهمُّ عندي من الرواية، ومنها أني وجدتُ شيوخ السماع عوامَّ وسوقةً ونسوةً وعجائز؛ فكنتُ أستنكف وأنا مدرِّس عن القراءة على هؤلاء ... ومع ذلك، فلم أترك السماع جملة، فسمعت بقراءتي وقراءة غيري». انظر: السيوطي، التحدث بنعمة الله، ص٢٤٧-٢٤٨. (المترجم)].

الصعب أن نحدِّد طبيعة التأثير الذي تركته هذه الدراسةُ -إن كان ثمة تأثيرٌ- في طريقته في الشرح[١٨]. وقد حضر السيوطيُّ يومًا درسًا من دروس الحديث التي كان يلقيها ابنُ حجر، بيد أنه لم يكن قد جاوز سنَّ الصبا آنذاك[١٩].

ومهما يكن من أمر، فقد كان بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ/ ١٣٩٢م) أحد المصادر التي ألهمت السيوطي بصورة واضحة؛ حيث صاغ تفسيرَهُ للقرآن، الموسوم بـ«الإتقان»(*)، على مثال كتاب «البرهان» للزركشي؛ ولهذا فربما لا يكون من المستغرب أن يكون شرح السيوطي للحديث، المعنون بـ«التوشيح»، قد جاء على غرار كتاب «التنقيح» للزركشي؛ فالسيوطي يحاكي في عنوان كتابه عنوان كتاب الزركشي[٢٠]. وقد ذكر الزركشيُّ، في مقدمة كتاب «التنقيح»، الذي يوحي عنوانُهُ بالمراجعة المتأنية والاختصار، أن «الإكثارَ داعيةُ الملال .... وأرجو أن هذا الإملاء يُريح من تعب المراجعة، والكشف والمطالعة»[٢١]، وهو ما كان يُعَدُّ انحرافًا عن النزعة الموسوعية في الشرح، التي أعرب عنها النوويُّ قبل ذلك بقرن

---

(١٨) درس السيوطي عددًا من جوامع الحديث على يد محيي الدين الكافيجي (ت ٨٧٩هـ/ ١٤٧٤م)، وقدرًا كبيرًا من «صحيح مسلم» على يد شمس الدين محمد بن موسى السيرامي (ت ٨٧١هـ/ ١٤٦٦-١٤٦٧م). ويمكن أن نضيف إلى هذه القائمة التي كان لها تأثيرٌ محتملٌ في السيوطي علمَ الدين صالح البلقيني (ت ٨٦٨هـ/ ١٤٦٤م)، الذي درس عليه السيوطي فقه الشافعية؛ ذلك أن السيوطي كان كثيرًا ما يُشار إليه بوصفه حُجَّةً في الفوائد الفقهية المستنبطة من الحديث. انظر: السابق، ص٢٦-٢٨.

(١٩) السابق، ص٢٦.

والحقُّ أن حضور الأطفال مجالس سماع الحديث لم يكن أمرًا غير مألوف، وقد أُسبغ على البالغين، الذين أسعدهم الحظُّ فحضروا هذه المجالس في صباهم وتلقوا عن رواة الحديث المتضلعين، مكانة رفيعة. انظر:

Garrett Davidson, "Carrying on the Tradition: An Intellectual and Social History of Post-Canonical Hadith Transmission" (PhD diss., University of Chicago, 2014), 95-106 and 174-78.

(*) لم يكن «الإتقان» تفسيرًا للقرآن، ولكنه كتابٌ في علوم القرآن. (المترجم)

(20) See Rippin, "Al-Zarkashī and al-Suyutī," 243-58.

(٢١) بدر الدين الزركشي، التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح، تحقيق: يحيى بن محمد علي الحكمي، الرياض: مكتبة ابن رشد، ٢٠٠٣م، ١/ ١-٢؛ الدهلوي، بستان المحدِّثين، ص٣١٣.

من الزمان؛ إذ كان يتوق إلى تصنيف كتاب «مطول يبلغ مائة من المجلدات، مع اجتناب التكرير والزيادات العاطلات»[٢٢]. وعلى هذا النحو، فإن شرح الزركشي سوف يفتقر إلى المكانة التي حظيت بها الشروحُ المطولةُ التي لفتت الجماهير في وضوحٍ إلى مدى قدرة الشُّرَّاح على الشرح، واستعدادهم لتحمُّل مخاطر التعب بل ركود سوق الكتاب إذا انقطعوا لدراسة الحديث [فأخرجوا مثل هذه المطولات].

وقد تلقَّى مضمون «التنقيح» ردودَ فعل متباينة في البداية؛ فعلَّق عليه ابنُ حجر حاشيةً تصحيحيةً، وكتب قاضي المالكية بدر الدين الدماميني الإسكندري (ت ٨٢٧هـ/ ١٤٢٤م) شرحًا على «صحيح البخاري» انتقد فيه «التنقيح» انتقادًا صريحًا لا مواربة فيه، وبصورة جائرة في بعض الأحيان[٢٣]. وقد اعتمد الدمامينيُّ على قالب كتاب «التنقيح» بصورة كبيرة، وإن زعم أنه يُصَحِّحُ كثيرًا من أخطائه النحوية والصرفية واللغوية. [١٣٢] على أن أكثر ما انتقده الدمامينيُّ هو الأخطاء التي وقع فيها الزركشيُّ عند رواية الحديث. وكان كتاب الدماميني أطول إلى حدٍّ ما من كتاب الزركشي، وقد صادف رواجًا في مصر واليمن والهند، وهي الأقاليم التي سافر إليها الدمامينيُّ طلبًا للعلم واشتغالًا بالتدريس[٢٤].

على أن كتاب الزركشي غلب عليه الطابعُ العمليُّ وإن كان أوجز، ولا ريب أن السيوطي كان يدرك مدى تأثيره في القُرَّاء والطلاب الذين دمجوا مقتطفاتٍ منه في

---

(٢٢) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ١/ ٤، ٥؛ بترجمة كالدر (Calder) في:
Islamic Jurisprudence in the Classical Era, 107.

(٢٣) انظر: ابن حجر العسقلاني، حواشي تنقيح الزركشي على البخاري، بيروت: عالم الكتب، ٢٠٠٨م؛ بدر الدين الدماميني، تعقبات العلامة بدر الدين الدماميني في كتابه مصابيح الجامع الصحيح على الإمام بدر الدين الزركشي في كتابه التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح في القضايا النحوية والصرفية واللغوية، تحقيق: علي بن سلطان الحكمي، المدينة: دار البخاري، ١٩٩٥م، ص١٥٠-١٥١؛ الدماميني، مصابيح الجامع، تحقيق: نور الدين طالب، ١٠ مجلدات، قطر: وزارة الأوقاف، ٢٠٠٩م، ١/ ٥٤-٦٤.

(٢٤) لمزيد من الأخبار المتعلقة بترجمة الدماميني، انظر: الحسني، إتحاف القاري، ص٢٤٥-٢٤٦؛ وانظر أيضًا:
Muhammad Ishaq, *India's Contribution to the Study of Hadith Literature* (Dhakha: University of Dhakha (Dacca) Press, 1955), 87-88.

حواشي نُسَخهم من «صحيح البخاري»، كما تُبيِّن الأدلةُ الوافرةُ التي تمَّ استقاؤها مما جُمِعَ من مخطوطات ترجع إلى تلك الحقبة. وعلى الرغم من مثالب كتاب الزركشي، فقد كان أنموذجًا مثاليًّا للمصدر الذي يُراجعه القارئُ في كل موطن يحتاج فيه إلى المراجعة السريعة، وكانت تعليقاتُهُ متواءمةً مع الإطار العام لمتن كتابٍ جامع في الحديث، وكانت غايةُ صاحبه أن يتيح للقارئ ما هو بحاجة إلى معرفته لا غيرَ، سواء أكانت قراءتُهُ قراءة النظرة الأولى أم استعدادًا للحفظ عن ظهر قلب. والحقُّ أن كثرة العلماء البارزين الذين قرؤوا كتاب «التنقيح» وردُّوا عليه -ولا نعني بهم ابن حجر والدماميني فحسب، ولكن محمد البرماوي (ت ٨٣١هـ/ ١٤٢٨م)، وزكريا الأنصاري (ت ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م)، وشهاب الدين القسطلاني (ت ٩٢٣هـ/ ١٥١٧-١٥١٨م) أيضًا- دليلٌ يُثْبِتُ انتشار الكتاب على نطاق واسع[٢٥]. وعلى هذا النحو، كان كتاب «التنقيح»، بالنظر إلى ما أثاره من استحسان البعض وإنكار آخرين، مصدرًا لانتقادات حادَّة في مصنَّفات شروح الحديث في زمانه.

قال السيوطيُّ في مقدمة كتاب «التوشيح»:

«هذا تعليقٌ على صحيح الأستاذ شيخ الإسلام أمير المؤمنين أبي عبد الله البخاري، يُسمى «التوشيح»، يجري مجرى تعليق الإمام بدر الدين الزركشي المُسَمَّى بـ«التنقيح»، وهو بما حواه من الفوائد والزوائد يشتمل على ما يحتاج إليه القارئُ والمستمعُ من:

- ضبط ألفاظه.
- وتفسير غريبه.
- وبيان اختلاف رواياته.
- وزيادة في خبر لم ترد في طريقه.

(٢٥) انظر: الدماميني، تعقبات العلامة بدر الدين الدماميني، ص١٦-١٧. ومما يدلنا على هذا الاتجاه أن ثمة نسخةً وصلتنا من «صحيح البخاري» ترجع إلى القرن الرابع عشر الميلادي تشتمل على عدد وافر من الإحالات في الحواشي إلى كتاب «تنقيح ألفاظ الجامع الصحيح» للزركشي. انظر: محمد ابن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (Garrett Collection 341Bq, Princeton University Library, ca. fourteenth century)، ص(36b)، وغيرها.

- وترجمة ورد بلفظها حديثٌ مرفوعٌ.
- ووَصْل تعليق لم يقع في الصحيح وصلُهُ.
- وتسمية مبهم.
- وإعراب مشكل.
- وجمع بين مختلف»[٢٦].

ويستطرد السيوطيُّ قائلًا: «بحيث لم يَفُتْه من الشرح إلَّا الاستنباط. وقد عزمتُ على أن أضع على كلٍّ من الكتب الستة كتابًا على هذا النمط؛ ليحصل به النَّفْعُ بلا تعبٍ، وبلوغ الأَرَب بلا نَصَبٍ»[٢٧].

[١٣٣] والحقُّ أن هذه القائمة المشتملة على الجوانب التسعة التي تحتاج إلى شرح في كتاب «الجامع الصحيح» قد صِيغَتْ على وفاق القائمة التي أعدَّها الزركشيُّ في كتابه. ومن نقاط الالتباس اللافتة للنظر التي أوضحها الزركشيُّ صراحةً في حين سكت عنها السيوطيُّ العلاقةُ الخفيةُ بين تراجم الأبواب والأحاديث التي وضعها البخاريُّ تحتها. وقد ازدهرت هذه الطريقةُ في الشرح -كما تبيَّن لنا في الفصل السابق- طوال العصر المملوكي، بل إنها بدأت تُنشئ جنسًا مستقلًّا من التأليف[٢٨].

وإذا كان الشرحُ الباطنيُّ على تراجم أبواب البخاري وثيقَ الصلة بالاستنباط الفقهي، وهي مهمةٌ ربما استحسن السيوطيُّ تركها للقارئ، فإنه ليس مرادفًا له. على أن السيوطي -كما سنرى- ضمَّن شرحه مناقشةً لكلٍّ من تراجم أبواب البخاري وآرائه في الاستنباط الفقهي من الحديث، وإن على نحوٍ غير مطرد. وبعبارة أخرى، ترك السيوطيُّ -كما فعل الزركشيُّ من قبله- عددًا من جوانب الحديث دون أن يتناولها بالدرس في الغالب، وإن كان العلماءُ السابقون يعتقدون أنها جديرةٌ بالشرح؛ فلم يُفْضِ به ذلك إلَّا إلى تصغير حجم الكتاب والحدِّ من التكرار.

---

(٢٦) السيوطي، التوشيح، ١/ ٤١، ٤٢.

(٢٧) السيوطي، التوشيح، ١/ ٤٢.

(٢٨) انظر على سبيل المثال: ابن رُشيد، ترجمان التراجم؛ ابن المنير، المتواري؛ عمر بن رسلان البلقيني، كتاب تراجم البخاري المسمى: مناسبات أبواب صحيح البخاري لبعضها بعضًا، تحقيق: أحمد بن فارس السلوم، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م.

استراتيجياتُ الحذف والإدراج في كتاب السيوطي

على الرغم من أن كتاب «التوشيح» للسيوطي يجري من الوجهة النظرية مجرى كتاب «التنقيح»، فإنه لم يكن شرحًا مستوعبًا له بحالٍ من الأحوال. فالواقع أن السيوطي لكي يبلغ هدفه في إمداد الجمهور بتجربة قراءة نافعة ولكن بلا تعب، آثر أن يُنَحّي جانبًا معظمَ ما ورثه من تقليد الشرح، ومنه كثيرٌ من إيضاحات الزركشي[٢٩]. ومن المفارقات اللافتة للنظر أن السيوطي أسرف في حذف كثيرٍ من المواد من كتابه [«التوشيح»]، حتى إن مُحققي أحدث نشرات الكتاب لم يجدوا سبيلًا للمحافظة على ما وعد به جلالُ الدين في مقدمة كتابه إلَّا بإضافة حشد وافر من الحواشي لملء كثيرٍ من الثغرات التي تسبَّب فيها بما قام به من حذف. ولئن أسهم ذلك في إعادة تقديم «التوشيح» للجماهير الحديثة، فإنه يحجب حقيقةً مفادُهَا أن إسهام السيوطي في التقليد المتراكم لشرح الحديث كان يتمثَّل -بصورة ما- فيما قام به من ألوان الحذف الفني [حرفيًا: الاستراتيجي]. فلم يكن الأمرُ لديه يعني تقديم شرح للجوانب التسعة لكل حديث يعرض له، وإنما يقتصر على معالجة تلك المشكلات التي تبلغ درجةً معينةً [من التعقيد] يغدو معها للشرح فائدةٌ عمليةٌ.

ويتبيَّن ذلك على وجه الخصوص عند مناقشة القضايا المتعلِّقة بتفسير تراجم أبواب البخاري واختصاراته للأحاديث المختارة. والحقُّ أن طريقة الإفصاح عن المعنى الباطن في كتاب «الجامع الصحيح» من خلال اختصارات البخاري وتراجم أبوابه المشكلة أحيانًا طُبِّقَت أول ما طُبِّقت في شرح ابن حجر الموسوم بـ«فتح الباري»، على نحو ما أوضحتُ في الفصل السابق[٣٠]. بيد أن السيوطي لم يكن

---

(٢٩) على الرغم من وجود شيء من التداخل بين الكتابين يتمثل في «شذرات المتن» (lemmata) التي قصد كلُّ كتاب إلى شرحها، فإن السيوطي كان لا يفضِّل في الغالب إيضاح هذه الشذرات نفسها في كتابه «التوشيح». قارن على سبيل المثال: الزركشي، التنقيح ٣/ ١٢١٢؛ السيوطي، التوشيح ٩/ ٣٩٨٢.

(٣٠) ابن حجر العسقلاني، هدي الساري، ص١٣-١٤. وللوقوف على ترجمة مشفوعة بالشرح للباب الذي عقده ابنُ حجر لتراجم البخاري واختصاراته، راجع:

Fadel, “Ibn Ḥajar’s *Hady al-Sārī,*” 180-85.

لديه من الصبر والأناة ما يسمح له بالتوقف أمام النظريات الكبرى التي اقترحها [١٣٤] ابنُ حجر للتوفيق بين أوجه التعارض الجليّ في تراجم أبواب البخاري.

فمن ذلك مثلًا: أن السيوطي حين عرض للحديث الأول [في «الجامع الصحيح»] «إنما الأعمالُ بالنيَّات»، الذي حذف منه البخاريُّ إحدى عباراته الأساسية= أغفل المحاولات المبتكرة التي بذلها ابنُ حجر من أجل تبيُّن قَصْد البخاري من وراء هذا الاختصار، وذكر بدلًا من ذلك أن البخاري روى الحديث بلفظه الذي سمعه من شيخه(٣١). وكذلك تغاضى السيوطيُّ تمامًا في الحديث الثاني عن محاولة ابن حجر النقدية شرحَ صلة الحديث بترجمة الباب، ونقل في المقابل عن أبي بكر أحمد الإسماعيلي (ت ٣٧١هـ/ ٩٨١-٩٨٢م)، أحد أوائل المحدِّثين الذين شكَّكوا صراحةً في علاقة الحديث بترجمة الباب(٣٢). وسواء وافقنا السيوطي في النهج الذي التزمه أم خالفناه، فإن هذه الأمثلة توضح الحالات التي لم يكن فيها جلال الدين يختزل ما ذهب إليه أسلافُهُ كيفما اتفق، ولكنه فكَّر مليًّا فيما يمكن أن يفيد جمهوره من وجوه الحذف، استنادًا إلى ما كان يعتقد أنهم يحتاجون إلى معرفته في الواقع الفعلي، حتى لو أدى به ذلك إلى إيجاد انطباعٍ [زائفٍ] بالإجماع على مسائل لم يزل الجدلُ حولها شاجرًا بين العلماء.

---

(٣١) قارن بين: السيوطي، التوشيح ١/ ١٢٨، ابن حجر؛ فتح الباري، ١/ ١٥-١٦ (كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي؟).

[قال السيوطي: «(فمن كانت هجرته إلى دنيا) كذا في جميع الأصول هنا، بحذف أحد وجهي التقسيم، وهو قوله: «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله»، وهو من البخاري؛ لأن شيخه الحميدي رواه في مسنده تامًّا، ورواه عنه غير البخاري كذلك. والبخاري اختصر الحديث كعادته: إما من أثنائه وإما من آخره؛ فإن في رواية حماد بن زيد في باب الهجرة تأخر قوله: «فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها»، فيحتمل أن تكون رواية الحميدي وقعت عند البخاري كذلك، فحذف الجملة الأخيرة». (المترجم)].

(٣٢) قارن السيوطي، التوشيح ١/ ١٣٤؛ ابن حجر، فتح الباري، ١/ ١٩، ١/ ٢٢، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي؟).

[الحديث المقصود هو ما رواه البخاريُّ بسنده عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، أن الحارث ابن هشام سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، كيف يأتيك الوحيُ؟ فقال رسول الله ﷺ: «أحيانًا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليَّ، فيُفْصَمُ عني وقد وعيتُ عنه ما قال، وأحيانًا يتمثل لي الملك رجلًا فيكلمني فأعي ما يقول...» الحديث. قال السيوطي: «قال الإسماعيلي: هذا الحديث لا يناسب بدء الوحي، بل كيف يأتيك الوحي؟». (المترجم)].

على أن الأسباب الكامنة وراء كثير مما حذفه السيوطيُّ فيما سوى ذلك من مواطن أخرى كثيرة ليست واضحةً تمامَ الوضوح؛ ففي استطراد مطوَّل لم نعهده من السيوطي تناول فيه التاريخَ التفسيريَّ لتزيين الكعبة بالكسوة، نراه يتوسَّعُ في النقل من كتاب «فتح الباري» لابن حجر؛ للتأريخ لهذه الممارسة منذ تَمَّ رصدُهَا أولَ مرة. ومن الغريب أنه بينما يتعقَّب ابنُ حجر هذه الممارسة إلى عصره، أي: إلى القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، ينقل السيوطي عن مصدر ينتهي بالسردية إلى القرن السابق[٣٣].

وكذلك حين عرض السيوطيُّ لحديث «ذي السويقتين من الحبشة» الذي سيُخَرِّبُ الكعبة في نهاية الزمان، لفت قُرَّاءَهُ إلى أن رواية أحمد بن حنبل للحديث تشتمل على زيادة؛ هي قوله: «فلا يَعْمُرُ بعده أبدًا»[٣٤]. بيد أن هذه الزيادة لم تكن إلَّا جزءًا مما أخبر به أسلافُهُ -كابن حجر- قراءَهم بأن أحمد بن حنبل زاد: «[ثم تجيءُ الحبشةُ فيخربونه خرابًا] لا يعمر بعده أبدًا، وهم الذين يستخرجون كنزَهُ»[٣٥]. ويبدو أن الحذف في هذه الحالة وقع اعتباطًا؛ ذلك أنه حتى لو كان وقوعُهُ بدافع الرغبة في رعاية الاختصار، فإنه لم يوفر إلَّا سطرًا أو بضعة أسطر من مساحة الورقة.

وكان السيوطيُّ -في بعض الأحيان- يُورد روايةً مُجْتَزَأَةً عن الجدل الفقهي تُورِث قرَّاءَهُ في هذا الحقل انطباعًا مختلفًا تمام الاختلاف عن الانطباع الذي أورثهم إياه أسلافُهُ؛ فانظر مثلًا إلى تعليقاته على حديث «صلح الحديبية»، الذي توحي صيغتُهُ -إذا أُخِذَتْ على ظاهرها- بأن محمدًا [ﷺ] كتب الصلح بيده؛ قال السيوطي: «(فكتب) تمسَّك بظاهره قومٌ زعموا أنه ﷺ كتبها بيده، وقال آخرون: أي أمر مَنْ كتبها»[٣٦]. [١٣٥] والحقُّ أن توصيف السيوطي لهذه المسألة فتح الباب أمام جدل معاصر لم يكن له وجودٌ فعليٌّ آنذاك. ومع ذلك، لم يكن ثمة من

---

(٣٣) قارن بين: السيوطي، التوشيح ٣/ ١٢٦٦؛ ابن حجر، فتح الباري، ٣/ ٤٥٨-٤٦٠، (كتاب: الحج، باب: كسوة الكعبة).

(٣٤) انظر: السيوطي، التوشيح ٣/ ١٢٦٧.

(٣٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٣/ ٤٦١، (كتاب: الحج، باب: هدم الكعبة).

(٣٦) السيوطي، التوشيح ٦/ ٢٦٣٨، (كتاب: الحج، باب: هدم الكعبة).

العلمـاء مَـنْ ذهب إلـى أن الحديث ينبغي أن يُؤْخَذَ على ظاهـره إلَّا نفرٌ قليلٌ، كأبي الوليد الباجي، الفقيه المالكي الذي سبق السيوطيَّ بخمسة قرون، والذي انْتُقِدَ كما رأينـا فيمـا تقـدَّم على الصعيدين المحلـي والإقليمي؛ لأنه بدا كأنه يُشَـكِّك في أُمِّيَّة النبي محمَّد [ﷺ][37]. وخلافًا لابن حجر، لا يتيح لنا كتابُ «التوشـيح» إحساسًـا بالأبعاد أو الركائز المعاصرة لهذا الجدل، ولا يُدْلي السيوطيُّ برأيه الخاص لإرشاد القـارئ إلـى التفسـير الـذي يؤثره أو يـراه أدنى إلى الصـواب في هـذه القضية[38]. وهكذا يمكن القولُ مرةً أخرى: إن القاعدة التفسيرية التي اتبعها السيوطيُّ فيما قام به من وجوه الحذف ليست واضحةً.

ومـن الأسـاليب التـي يمكـن اصطناعُهَـا لِسَبر أغـوار العمليـة التي توسَّـل بها السيوطيُّ في تصنيف كتابه «التوشيح» دراسةُ نقولِهِ المتواترة والمتنوعةِ من المصادر الأخـرى والمنتشـرة فـي تضاعيف كتابه. فبينمـا يجد القراءُ طائفةً مـن المصادر أكثر عددًا وأوفر تنوعًا استشهد بها السيوطيُّ في الكتاب الافتتاحي الذي يتناول ما ترجم لـه البخـاريُّ بقولـه: «كيف كان بـدءُ الوحي؟»، فإنـه من منتصف «كتـاب الإيمان» وبدرجـة أكبـر فـي «كتـاب العلم» تقـلُّ المصـادرُ التي نقـل عنها السـيوطيُّ بدرجة ملحوظة، سـواء من حيث تنوعها أو تواترها، حتى إذا مضى من الشـرح قرابةُ ثُلُثِهِ، غـدت نقـولُ السـيوطي في «كتـاب العيدين» نادرةً عنـد المقارنة بغيـره من الكتب، فنراه لا يُثْبتُ إلَّا ما يُوضِّح لفظ الحديث، أو يلفت القارئ إلى رواياته المختلفة[39]. وعلـى الرغـم مـن أنـه قد يبـدو من قبيـل المصادفـة أن يأتـي الحديثُ الـذي اعتقد السـيوطيُّ أنه يستوجب مزيدًا من الإسـهاب في أول الكتاب تقريبًا، فمن المحتمل أيضًـا أن يكـون ما اتبعه جـلالُ الدين لإثبات أنه أحدُ أوعية العلـم في بداية الكتاب تقنيةً مقصودةً، الأمر الذي قد يسمح له بالتخفُّف منها في صُلْب الكتاب اكتفاءً بما سـلف في صدره. ومن الاسـتثناءات الواردة على هذا الاتجاه المتمثِّل فيما افتقرت

---

(٣٧) الباجي، تحقيق المذهب، ص١١٥-١١٨؛ وانظر أيضًا:

Fierro, "Local and Global in Ḥadīth Literature," 82.

(٣٨) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٧/ ٥٠٤، (كتاب: المغازي، باب: عمرة القضاء).

(٣٩) انظر: السيوطي، التوشيح ٣/ ٨٧٩-٩٠٢. وراجع أيضًا للوقوف على نزعة مماثلة: المصدر السابق، كتاب: جزاء الصيد، ٤/ ١٣٧٣-١٣٩٧.

إليـه نقـولُ السـيوطي مـن تنـوع وتواتـر شـروحُهُ علـى بعـض الأحاديث الشـائعة؛ كـ«حديـث جبريـل»، والحديـث الأخيـر في «التسـبيح»[٤٠]؛ فقد جـرت العادةُ بأن يظفر هذان الحديثان بشروح مطوَّلة. وفي ذلك ما يدلنا على أن السيوطي كان على دراية تامَّة باهتمامات جمهوره، وأنه كان حريصًا على الإسهاب في شرح الأحاديث المشتهرة [بين العامَّة].

وكان السـيوطيُّ يُرْشِـدُ القـراءَ أحيانـًا إلى مراجعـة بعض مصنفاتـه الأخرى إذا أرادوا الاسـتزادة؛ ففي شرحه المطوَّل نسبيًّا على حديث «سبعةٌ يُظِلُّهم اللهُ في ظله يـوم لا ظـلَّ إلَّا ظلـه»، نراه لا يكتفي بذكـر الكتاب الذي صنَّفه فـي هذا الموضوع، ولكنـه ينصـح القـارئ بالرجـوع إلـى مناقشـته للحديـث نفسِـه فـي شـرحه علـى «الموطأ»[٤١]. وفي موضع آخر، يَسْتَحِثُّ السـيوطيُّ قُرَّاءَهُ على مطالعة شرحه على «صحيح مسلم»، [١٣٦] على الرغم من أنه صنَّف شرحَهُ على «صحيح البخاري» قبـل أن يضـع شـرحه على «صحيح مسـلم»[٤٢]. وتفيدنـا هذه الإشـارةُ المهمةُ بأن السـيوطي كان يرجـع إلـى كتابه بعد الفراغ مـن تأليفه ابتغاء تنقيحـه، والإضافة إليه بعضَ الملاحظات كتلك الملاحظة المشار إليها. وينطبق هذا الاقتباسُ الذاتيُّ على الشـرحَيْن كليهمـا؛ فحين مرَّ في شـرحه على «صحيح مسـلم» بـ«حديث جبريل»، اكتفـى بإرشـاد القـرَّاء إلـى مراجعة كتابه «التوشـيح» للاسـتزادة، بدلًا مـن أن يكرِّر كلامه[٤٣]. والحقُّ أن السـيوطي أرشـد قرَّاءَه إلى مراجعة «التوشـيح» خمس مراتٍ فـي أول مجلديـن مـن شـرحه علـى «صحيح مسـلم»؛ ممـا يوحي بأن هـذا الكتاب الأول كان لا يزال يدور بخلده كثيرًا حين ابتدأ شـرحه على «صحيح مسـلم». وقبل أن يبادر المرءُ بوصف هذه الممارسـة بأنها شـاهدٌ آخرُ على ما قام به السـيوطيُّ من

---

(٤٠) السابق ١/ ٢١٧، ٩/ ٤٣٦١-٤٣٦٣.

(٤١) السابق ٢/ ٦٨٩؛ مالك بن أنس وجلال الدين السيوطي، موطأ الإمام مالك، ٢/ ٢٣٤-٢٣٦.
[قال السيوطي في الموضع الذي أحال إليه المؤلِّفُ: «لا مفهوم للعدد أيضًا؛ فقد وردت خصالٌ أخرى تقتضى الظلَّ، وصلها الحافظُ ابن حجر إلى ثمانية وعشرين، وزدتُ عليه بالتتبُّع إلى أن بلغت سبعين، وقد أفردتُها بتآليف بأسانيدها وشواهدها، ثم لخصتُهُ في كراسة سميتُها: «بزوغ الهلال في الخصال الموجبة للظلال»، وقد أوردتُها منظومةً في شرح الموطأ». (المترجم)].

(٤٢) السيوطي، التوشيح ٤/ ١٤٨٦.

(٤٣) السيوطي، الديباج ١/ ٦.

دعاية سافرة لنفسه(٤٤)، وربما تكون كذلك حقًّا، في سياق القاعدة التي اتبعها وهي «النفع بلا تعب»، فإنها تُعَدُّ أيضًا اعترافًا ضمنيًّا بأن بعض القرَّاء ربما كانوا يسعون إلى مكابدة طبقات من الشرح أكبر مما كان السيوطيُّ يعتقد أنها ضروريةٌ من الناحية العملية.

مقاربة موجزة لمسألة التعزير

ماذا صنع السيوطيُّ حين عرض لحديثٍ كان موضعَ خلاف، وكان معظمُ أسلافه يعتقدون أنه يستوجب مزيدًا من الإسهاب في الشرح حتى يمكن تطبيقُهُ عمليًّا؟ وبعبارة أخرى، إذا كان تَعَبُ البسط والإطناب نافعًا، فكيف وازن السيوطيُّ بين الحاجة إلى تحقيق القيمة العملية والاختصار بوصفه هدفًا تفسيريًّا؟

لتسليط الضوء على هذه المسألة، سوف أدرس الحديثَ نفسَهُ في الترجمة التي عقدها البخاريُّ بعنوان «كم التعزير والأدب؟»، وهي الترجمة التي أثارت قدرًا كبيرًا من الجدل والخلاف كما رأينا في الفصل السابق، وبين الشُّرَّاح الأندلسيين الأوائل كما تبيَّن لنا في الباب الأول من هذا الكتاب: «لا يُجْلَدُ فوق عشر جلدات إلَّا في حدٍّ من حدود الله». والحقُّ أن تفسير هذا الحديث كان ينطوي على أهمية كبيرة، ووجد أكثرُ الشُّرَّاحِ أن هناك صعوبةً في تناوله تناولًا مقتضبًا. وفي ضوء ما يكتنف هذا الحديثَ من التباس، كيف تعامل السيوطيُّ مع القيود التي فرضها عليه سياقُهُ التاريخيُّ والنموذجُ التفسيريُّ الذي أراد تحقيقَهَ وهو «النفع بلا تعب»؟ يعلق السيوطي على هذا الحديث في «التوشيح» قائلًا:

«(لا عقوبة فوق عشر ضربات إلَّا في حَدٍّ): الأكثر على جواز الزيادة عليها في التعزير، وأجابوا عن الحديث بأنه منسوخٌ بإجماع الصحابة على جواز الزيادة. وعندي أنه لا نسخ، وأن الحديثَ محمولٌ على الأولى لا على الوجوب»(٤٥).

---

(٤٤) وصف إجناس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) السيوطيَّ مرةً بأنه «العالم النابه الذي أضرَّ به غرورُهُ، فهو المولع بالإسراف في إثبات مكانته». انظر:

Michael Barry and J. O. Hunwick, "Ignaz Goldziher on al-Suyūṭī," *The Muslim World* 68, no. 2 (1978): 12.

(٤٥) السيوطي، التوشيح ٩/ ٤٠١٧.

[١٣٧] أولًا: ما الذي حذفه السيوطيُّ من التاريخ التفسيري للحديث؟ على الرغم من الوعد الذي بذله في مقدمة كتابه، فإنه لم يذكر أيًا من المباحثات الأولى التي دارت حول الراوي الذي لم يُسَمَّ، وهو ما عرضتُ له في الفصلَيْن الثاني والسادس. ولعل ذلك كان مرتبطًا بما اعتقده السيوطيُّ وجمهورُهُ من أن المعايير الصارمة التي وضعها البخاريُّ للحكم على الأحاديث كفلت الصحَّة لهذا الحديث. ولم يذكر السيوطي أيضًا المجادلاتِ التي دارت بين أئمَّة الفقه الكلاسيكيين حول العدد المقبول من الجلدات، أو المباحثةَ التي أثارها ابنُ تيمية بعد ذلك حين عارض التعريف الفقهي للحدِّ، ورد ابن حجر المنطقي عليه. ويشير ذلك إلى أن الدفاع عن سلفه أو المذهب الشافعي -على الأقل- لم يكن هو الشاغل الرئيس للسيوطي أو جمهور قرائه المتخيلين الذين كان يرجو أن يكونوا أوسع نطاقًا من انتمائه المذهبي. وكذلك أغفل السيوطيُّ الشيء الوحيد الذي تركه الزركشي، أَلَا وهو النطق الصحيح لكلمة «جلدات»(٤٦).

ولكن ما الذي أضافه السيوطيُّ إلى الموروث المتراكم لشرح الحديث؟ الحقُّ أنه بينما قال بصحَّة الحديث، فقد ذهب إلى أنه محمولٌ على الأَوْلَى لا على الوجوب، وهو ما يسمح للقضاة -في بعض الأحيان- بتطبيق سُلْطتهم التقديرية الكاملة(٤٧). وعلى هذا النحو، يقدِّم السيوطيُّ حلاًّ جديدًا من شأنه أن يسمح لجماهيره المتنوعة بتحقيق الأمرين جميعًا [أي: العمل بالحديث، وإطلاق السُّلطة التقديرية للقضاة]. ومع ذلك، سكت السيوطيُّ عن بيان الأساس الذي اعتمد عليه في التمييز بين الأَوْلَى والواجب؛ فهو لا يسوق أيَّ حجة نحوية، ولا يقدم أيَّ دليل نصي، ولا رأيًا مأثورًا يؤيد ما ذهب إليه. وبعبارة أخرى، تقفنا هذه الحالةُ على شيء من التناقض في عين مقاربة السيوطي؛ فهو يجعل الحديث نافعًا للجمهور الأشمل، بيد أنه من المفارقة أن يحذف ما لعله يزيد على القدر الضروري لتبرير هذه الفائدة.

وأخيرًا، دعونا نقارن هذه المناقشةَ بشرح السيوطي على «صحيح مسلم بن الحجاج» الذي يشتمل أيضًا على هذا الحديث؛ ففي هذا الشرح [المعنون

---

(٤٦) الزركشي، التنقيح ٣/ ١٢١٣.

(٤٧) السيوطي، التوشيح ٩/ ٤٠١٧.

بـ«الديبـاج»]، نجـده يُعَقِّب على حديث «الجلد عشـرًا» قائـلًا: «أخذ بظاهره أحمدُ [بن حنبل] وأشهب وبعضُ أصحابنا، فقالوا: لا تجوز الزيادةُ في التعزير على عشرة أسواط، والمجوِّزون قالوا: إن الحديث منسوخٌ. وتأوله بعضُ المالكية على أنه كان مختصًّا بزمنه ﷺ؛ لأنه كان يكفي الجاني منهم هذا القدر»(٤٨).

وهكـذا يضيف السـيوطيُّ في هـذا المقام بعضَ المعلومـات الأخرى التي تُبيِّن انقسـام المذاهـب إلى طرفَيْـن متعارضَيْن؛ إذ يقول الحنابلةُ بـرأي من جهة، ويقول المالكيةُ بما يخالفه من جهة أخرى. بيد أننا لا نقف في النهاية على الرأي الذي قال بـه السـيوطيُّ، وإنمـا نجد بدلًا مـن ذلك تلك الحُجَّـةَ التي زعـم أن المالكية عوَّلوا عليهـا فـي تأييـد موقفهم؛ حيث ذكر أنهـم ذهبوا إلى أن هذا الحديـثَ مقصورٌ على زمن مبكِّر [هو زمن النبي ﷺ] حين كان يكفي الجاني عشرُ جلداتٍ. [١٣٨] وربما كان السـيوطيُّ حيـن اختتـم كلامَهُ بالحُجَّة التي سـاقها المالكيةُ قد ركـن بذكاءٍ إلى رأيهـم الـذي جنحـت إليـه أيضًـا النخبـةُ السياسـيةُ فـي هـذه المسـألة [علـى وجه الخصـوص]. وفـي المقابـل، يمكـن أن يكـون إغفـالُ السـيوطي ذِكْرَ رأيـه في هذا الشـرح مؤشـرًا على شـيءٍ من التغيير الذي طـرأ على منهجه. ولعلـه كان يعتقد أن المسألة الآن أصبحت متروكةً للجمهور، دون الشارح، كي ينتهي فيها إلى رأي بعد سماع آراء الجانبَيْن المتعارضَيْن.

وقـد تجاوز السـيوطيُّ هـذا الحديثَ تمامًا في شـروحه اللاحقـة على «جوامع الحديث»؛ كشـرحه على «سُـنَن أبي داود» و«سُـنَن ابن ماجه». وحتى إذا نظرنا إلى هذه الشـروح المتأخرة بوصفها مسـوداتٍ غير مكتملة، كما وصفها السيوطيُّ نفسُهُ ذات مـرة، فـإن غضَّـهُ الطَّـرْفَ عـن هذا الحديـثِ، على الرغـم من أنه أشـار إلى ما تُدُوول حوله من آراء في مؤلَّفين من مؤلفاته السابقة، أمرٌ يثير التساؤل. وهكذا، فإن تناولَهُ للتعزير يُوحِي على الأقل بأن العمل في ظل القيود العامَّة التي اكتنفت عملية الاختصـار لـم يفـضِ مطلقًا إلى حسـم المسـألة المتعلِّقـة بحجم الشـرح من حيث ضخامته أو ضآلته على نحو تام.

***

---

(٤٨) السيوطي، الديباج ٤/ ٣٠٨.

جرت العادةُ في تقليدنا العلمي بأن نُقيِّم أنفسنا استنادًا إلى ما ندَّعيه من أصالة تفسيرية وشمول [في التناول]. والحقُّ أننا نسحب هذه المعاييرَ أيضًا على الماضي؛ فنفتش في جوانبه عمَّا يمكن اعتدادُهُ الأشمل والأكثر أصالةً من الأعمال العلمية الخاصة بالحديث خلال العصور الوسطى. ولا ريب أن النظر بعينِ التقدير إلى أحد الإسهامات العلمية الأصيلة والمستوعبة يُعَدُّ سمةً بارزةً نتشارك فيها مع السيوطي في موروثه العلمي. ومهما يكن من شيء، فقد وضع السيوطيُّ على رأس مصنفاته -في معرض تقييمه لها- تلك المصنفاتِ التي «لم يُؤَلَّف لها نظيرٌ في الدنيا فيما علمتُ»؛ فليس في مستطاع أحدٍ من أهل عصره أن يأتي بمثلها؛ نظرًا لما تحتاج إليه من «سَعة النظر وكثرة الاطلاع وملازمة التعب والجِدِّ»(٤٩). بيد أن معظم إنتاجه -حتى من منظور تقييمه لها- لا يندرِج تحت هذه الفئة، فكيف قِيسَ إذن ما بلغته هذه المؤلفاتُ من نجاح، إذا لم يكن هذا القياسُ من خلال الأصالة أو الإفاضة الموسوعية؟ أرى أن القاعدة التي ذكرها السيوطيُّ وهي «النفع بلا تعب» كانت أحد هذه المعايير، ولكن مَن الذي كان السيوطيُّ يقصد نفعَهُ بهذه المؤلفات؟ وهل نجح في إدراك غايته؟

الحقُّ أن السيوطي لم يكن مشغولًا بالنُّخب الفكرية في زمانه ولا بـ«العوامّ والسُّوقة والنِّسْوة والعجائز» ممَّن ادعوا السُّلْطة الفكرية أو الدينية(٥٠)؛ ولهذا كان جمهورُهُ طائفةً من القُرَّاء المتعلِّمين، وكثيرٌ منهم كان يعيش خارج مصر، ممَّن لم يطمحوا إلى أن يكونوا علماء متضلِّعين، وإن لم يكونوا في الوقت نفسِه من العوام. ذلكم هو جمهور السيوطي الذي لم يكن لديه من الوقت ما يسمح له بالعكوف على شروح الحديث ذات النَّفَس الموسوعي، ولكنه ظلَّ يبحث عن مرشد يميط اللثام عن المشكلات البارزة التي اكتنفت جوامع الحديث المعتمدة، [١٣٩] فأهمُّ

---

(٤٩) السيوطي، التحدث بنعمة الله، ص١٠٥؛ وراجع أيضًا:

Saleh, "Al-Suyūṭī and His Works," 86.

وقد ذكر جولد تسيهر فيما كتبه سنة ١٨٧١م أن «السيوطي بدا حريصًا غاية الحرص على أن يطرق مسارات جديدة في مؤلفاته، لم يطأها أحدٌ غيره قطّ»؛ انظر:

Barry and Hunwick, "Ignaz Goldziher on al-Suyūṭī," 94.

(50) Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī,* 31.

ما كانت هذه الجماعةُ من القُرَّاء تبحث عنه هو الطابع العملي وسهولة الاستخدام، دون الأصالة والاستيعاب.

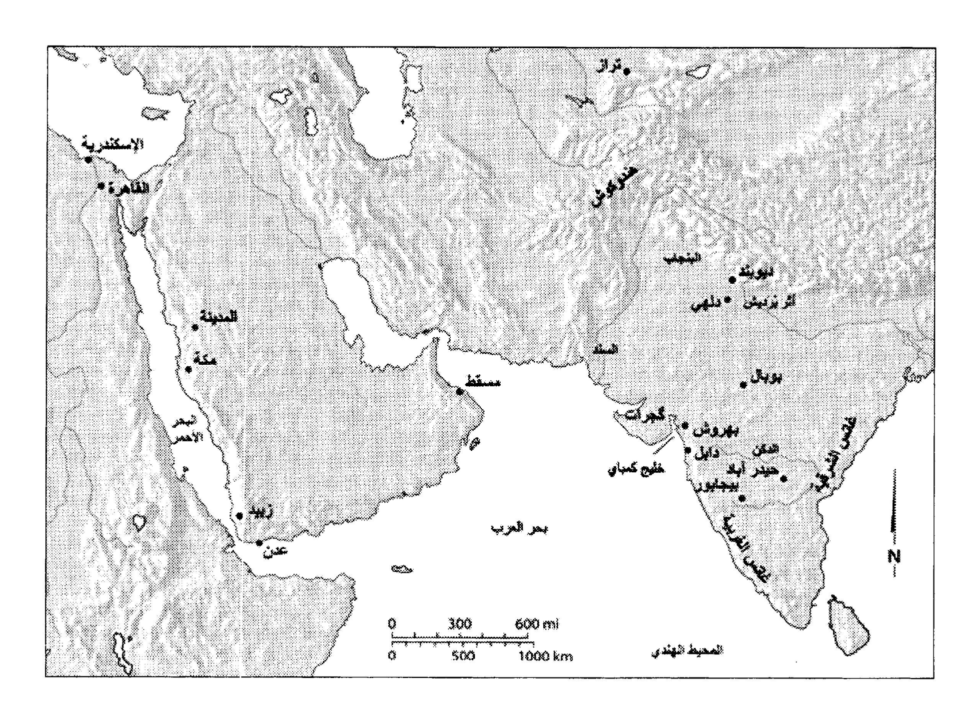
وكان السيوطيُّ يرجو من وراء إجراء كتابه مجرى كتاب «التنقيح» للزركشي أن يعرف أولئك الذين يرجعون إلى كتاب «التوشيح شرح الجامع الصحيح» وسلسلة شروحه على غيره من جوامع الحديث الكبرى، ضمن ما يعرفونه، كيف ينطقون بعض الألفاظ والأسماء المُشْكِلة ويتبيَّنون معانيها، وأن يعرفوا كذلك الصيغ المختلفة المهمَّة التي اشتملت عليها جوامعُ الحديث الأخرى، وأن يكونوا على دراية بالخلافات العلمية الكبرى. وكان السيوطيُّ يختصر أحيانًا تقليد الشرح الذي ورثه اختصارًا فنيًّا، مع الإبقاء على الشروح الأوجز للأحاديث الأكثر ذيوعًا في الناس، وحذف الشروح التي تؤيد المباحثات الباطنية، وبدا أن اختياراته في الاختصار أو الحذف تجري أحيانًا كيفما اتفق. وتُبيِّن الدراسةُ المتأنِّية لشرحه للحديث المتصل بالتعزير مبلغَ ما بذله من جهد ابتغاء تحقيق التوازن الصحيح بين الاختصار والإطناب؛ حيث واجه تلك المفارقة الموروثة المتمثلة في تصنيف شرحٍ عمليٍّ ومختصر في الآن نفسِه؛ فالإطناب يمكن أن يطمس مسألة مفيدة، وإن كان ثمة مسائلُ أخرى تقتضي شيئًا من التفسير المستفيض حتى يتحقَّق النفعُ [الذي كان السيوطي ينشده].

وبعدُ، فإذا كنتُ قد حاولتُ فيما سلف من هذا الكتاب أن أفهم وجوه الإتقان التي انطوت عليها النزعةُ الموسوعيةُ وكانت مثالًا نموذجيًّا لشروح الحديث على «صحيح البخاري» خلال العصر المملوكي، فإن ممارسة السيوطي للاختصار تلفت أنظارنا إلى نموذج مضاد؛ حيث سعى جلالُ الدين ما وسعه الجهد، وفي ظل عصرٍ اشتُهِرَ ببراعة الشروح المستوعبة، إلى تصنيف شرح حديثي سهل الاستخدام، بحيث يحقِّق التوازن بين الإدراج والحذف، وبين التعبير عمَّا يلوح له من آراء أو ترك القارئ بغير إرشاده إلى شيء منها. وبهذا الصنيع، لم يكن العلماءُ -كالسيوطي- يتنافسون فقط على المكاسب المادية والحوافز الاجتماعية، وتميّز المكانة، ورواج الشروح في سوق الكتاب، وإن كانوا قد تنافسوا على هذه الأمور في واقع الأمر، ولكنهم كانوا في الوقت نفسِه يطمحون إلى تحقيق بعض الأهداف التفسيرية التي

اعتقدوا ضرورة تحديدها في الموروث، حتى لو لم يستوفوا معايير الإتقان التي وضعها أقرانُهم من الشُّراح من حيث الأصالة والتفصيل. وأما فيما يتصل بشرح السيوطي على «صحيح البخاري»، فقد كان «النفعُ بلا تعبٍ» هو الهدف التفسيري الذي سعى إلى إدراكه، ووجد أحيانًا بعض المشقَّة في سبيل تحقيقه.

الباب الثالث

الهند وما وراءها في مطالع العصر الحديث



(الخريطة رقم ٣)

الهند وشبه الجزيرة العربية (حوالي القرن التاسع عشر الميلادي)

[١٤٣] الفصل التاسع
أُمَنَاء عبر المحيط
من الكُجرات إلى ديوبند إلى بوبال

«على الرغم مما يفصل بيننا وبينهم من آلاف الأميال، فإن وحدةَ الغايةِ التي تؤلِّف بيننا جميعًا جديرةٌ بأن تمحو المسافات الجغرافية»

القاضي عبد الرحمن، دار العلوم، ديوبند

في مطالع القرن الثامن الهجري (الخامس عشر الميلادي)، عرف شُرَّاحُ الحديث المصريون مُسْتَصْحِبِينَ مؤلفاتِهم طريقَهم إلى الهند عبر طرق التجارة والحج المطروقة جنوب البحر الأحمر، وحول الساحل الجنوبي لشبه الجزيرة العربية، وعبر المحيط الهندي إلى خليج كامباي[١]. وفي سياق تجارة المسافات الطويلة، يَسَعُنا أن نفهم على أحسن وجه ما كان يتردَّد من حكايات المسافرين بحرًا ممَّن كانوا يزعمون أن حمل كتاب «صحيح البخاري» بمجلداته الضخمة على سُفُنهم يمكن أن يدفع عنهم الضُّرَّ[٢]. وعلى الرغم من أن المسلمين -باختلاف

---

(١) لمزيد من المعلومات عن شبكات التجارة عبر المحيط الهندي، انظر:
Janet Abu Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 251-90; George Fadlo Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in the Ancient and Early Medieval Times* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

(٢) ولعل هؤلاء المسافرين بحرًا كانوا يتألفون من التجار الأثرياء والتجار الذين كان بوسعهم الاطلاع على دور الكتب، وربما كانوا هم العلماء أنفسهم الذين سافروا بوصفهم تجارًا. ابن حجر العسقلاني، هدي الساري، ص١٥. وقد سلط جوناثان براون (Jonathan Brown) الضوءَ على بعض الشواهد المماثلة التي استُخْدِمَ فيها «صحيحُ البخاري» في بعض الطقوس الإسلامية المتصلة بالتوسُّل والطب ونظام التقويم والسياسة في طائفة من الأقاليم الجغرافية والعصور التاريخية. انظر:
Brown, *Canonization of al-Bukhārī and Muslim,* 335-49.

أنسابهم- كانوا يتاجرون في الهند ويتخذونها مستقرًّا ومقامًا على نحو متصل منذ الفتوحات الإسلامية الأولى، فإن ما اجتذب هذا الجيلَ الجديدَ من المحدِّثين المصريين للسفر صوب المشرق ربما يتصل -جزئيًّا- بالتحولات السياسية الأكبر التي طرأت على شمال غرب الهند في أواخر القرن السابع الهجري (الرابع عشر الميلادي)(٣).

وحين بدأت سلطنةُ دهلي تفقد سيطرتَها على الأقاليم التابعة لها، أقامت واليًا جديدًا على إقليم الكُجُرات الساحلي، هو مُظَفَّر خان؛ لقمع إحدى الثورات الوليدة التي اندلعت هناك، وإبعاد نفوذ الجيوش الراجبوتية إلى الشمال. ولئن كان مظفر خان قد نجح في مهمته، فإن تيمورلنك فرض الحصار على دهلي نفسها، وفرَّ آخر حُكَّام الدولة التغلقية [٧٢٠-٨١٥هـ/ ١٣٢٠-١٤١٢م] إلى الكجرات بحثًا عن ملاذ آمن. وبعد سلسلة من المؤامرات السياسية وحالات القتل بالسُّم والهروب من السجن، نَصَّبَ مظفر خان نفسه سلطانًا مستقلًّا على الكُجُرات في مستهل القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) [ح. ٧٩٩-٨١٤هـ/ ١٣٩٦-١٤١١م](٤). ومن رحم هذه الأحداث المضطربة العنيفة نشأت -تلقائيًّا- رعايةٌ

(٣) من المحقَّق أن علم الحديث في الهند كان أسبق في نشأته من وصول هؤلاء المحدِّثين المصريين الذين ينتمون إلى عصر المماليك. ولعل أقدم مثال على ذلك يتجسَّد في كتاب «مشارق الأنوار» للمحدِّث الهندي الحسن بن محمد الصغاني (ت ٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م)، وهو مصنَّفٌ ذائعُ الشهرة ينتظم بعض الأحاديث المختارة من «صحيح البخاري» و«صحيح مسلم». وقد وُلِدَ الصغاني في لاهور، ودرس في مكة، واستقر في بغداد. انظر: *EI2*, s.v. "al-Ṣaghānī" (R. Baalbaki).

وللوقوف على بعض المراجع الثانوية التي تناولت نشأة سلطنة الكجرات، انظر:

Samira Sheikh, *Forging a Region: Sultans, Traders, and Pilgrims in Gujarat, 1200-1500* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 186-93; Jyoti Gulati Balachandran, "Texts, Tombs and Memory: The Migration, Settlement, and Formation of a Learned Muslim Community in Fifteenth-Century Gujarat" (PhD diss., UCLA, 2012), 1-32; *EI2*, s.v. "Gudjarāt" (J. Burton Page).

(4) See *EI2*, s.v. "Gudjarāt" (J. Burton Page); ʿAbd Allāh Ulugkhānī, *Zafar ulwālih bi Muzaffar wa ālihi [sic]: An Arabic History of Gujarat*, trans. M. F. Lokhandwala, 2 vols. (Baroda: Oriental Institute, 1970), 2:754.

كريمةٌ للعلوم الإسلامية في [١٤٤] سلطنة الكجرات التي اجتذبت علماء الدين الأثبات من البلاد الأخرى فنزحوا إليها(٥).

ولعل التاريخ الإسلامي لا يعرف في الواقع حاكمًا خُلِّد اسمُهُ في شرح على «صحيح البخاري» كما خُلِّد اسمُ السلطان أحمد شاه (ح ٨١٤-٨٤٦م/ ١٤١١-١٤٤٢م)، خليفة مظفر خان وحفيده(٦). وإلى هذا السلطان، الذي كان هو نفسه شاعرًا، أهدى الدمامينيُّ -أحد شُرَّاح الحديث المالكية الذين ينتسبون إلى مدينة الإسكندرية، والذي عرضنا له في الفصل السابق- شرحَهُ على «صحيح البخاري»، والمعنون بـ«مصابيح الجامع». وعلى الرغم من أن الدماميني صنَّف شرحه حين كان في زَبِيد باليمن، فقد ضمَّنَهُ بعض الصفحات في الثناء المطلق على السلطان والتودُّد إليه، وشفع هذا الثناءَ بأبيات شعرية وقطع من البلاغة الأدبية والنعوت التبجيلية الكثيرة؛ مثل: «الخليفة على الخليقة»، و«سلطان أئمَّة العالم»(٧). وقد التحق الدمامينيُّ ببلاط السلطان في الكجرات سنة ٨٢٠هـ/ ١٤١٧م، حيث واصل الكتابة والتدريس في مسائل الفقه واللغة(٨).

وكذلك فإن سلطان الكجرات محمود شاه (ح ٨٦٣-٩١٧هـ/ ١٤٥٨-١٥١١م)، الذي اشتُهِرَ بحماستِهِ في التصدي للأخطار السياسية الداخلية والخارجية التي جعلت تتهدَّد سيادة المذاهب الإسلامية الرسمية، وحضِّهِ على الختان، ومنعِهِ للربا بين جنوده، استقطب إلى بلاطه محدِّثًا مصريًّا آخر هو وجيه الدين محمد (ت ٩١٩هـ/ ١٥١٣م)، القاضي المالكي الذي درس على يد السخاوي، تلميذ ابن

---

(5) Engseng Ho, "The Two Arms of Cambay: Diasporic Texts of Ecumenical Islam in the Indian Ocean," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 50, no. 2/3 (2007): 353.

(٦) لمزيد من التفاصيل عن رعاية أحمد شاه للعلماء، انظر:

see Sheikh, *Forging a Region,* 205-6.

(٧) انظر: الدماميني، مصابيح الجامع ١/ ٥-١٢. ولمزيد من المعلومات الخاصة بترجمته انظر: الحسني، إتحاف القاري، ص٢٤٥-٢٤٦؛ (Ishaq, *India's Contribution,* 87-88).

(٨) وقد أُهدي للسلطان أحمد شاه أيضًا الكتاب الجامع في الحديث الذي صنفه المحدِّث الشامي وأحد علماء القرآن ابن الجزري. انظر:

Sheikh, *Forging a Region,* 206.

حجر، في مكة[٩]. وقد بلغت شهرةُ وجيه الدين برسوخ القدم في علم الحديث مبلغًا حمل السلطانَ على أن لقَّبه بـ«ملك المحدِّثين»[١٠]. وقد عمل وجيهُ الدين أيضًا، بالإضافة إلى تدريسه للفقه والحديث، في خزانة البلاط.

وعلى الرغم من أن السلطان محمود شاه كان أُمِّيًّا، فقد شارك بنفسه في شرح الحديث، بعد أن وقف من خلال مترجمه على بعض المباحثات الحديثية[١١]. ففي إحدى الحكايات التي سجَّلها مؤرِّخ القرن العاشر الهجري (السادس عشر

---

(٩) رُوي أن محمود شاه أعدم في سنة ٨٨٧هـ/ ١٤٨٢م أحدَ أعدائه غير المسلمين؛ لرفضه الدخول في الإسلام، وفي سنة ٩٠٦هـ/ ١٥٠١م جدَّ في مقاومة حركة متنامية كانت تعتقد أن أحد العلماء المسلمين ويُدعى محمد جنبوري (ت ٩١٠هـ/ ١٥٠٥م) هو المهدي الذي أخبر النبيُّ بحكمه في نهاية الزمان. انظر:

Ulugkhānī, *Zafar ul wālih,* 1:29 and 32; Sikandar ibn Muḥammad Manjhū ibn Akbar, *Mirāt-i Sikandirī* (Baroda, India: University of Baroda Press, 1961).

وقد أفضت الحساباتُ السياسيةُ إلى تأطير هذه القرارات، كما يؤكد شيخ (Sheikh)، «ففيما عدا الحماية والرعاية التي تمَّ إسباغُها على الأرثوذكسية السُّنية والطرق الصوفية، لم يكن ثمة إلَّا قليلٌ من التمييز الذي تقوم به الدولةُ تجاه الفرق الأخرى» «التي ما كانت الدولة تتجه إلى قمعها إلَّا حين تصبح مصدرَ تهديدٍ سياسيٍّ». انظر: (Sheikh, *Forging a Region,* 218). وعن الختان انظر:

Manjhū ibn Akbar, *Mirāt-I Sikandirī,* 101. On Maḥmūd Shāh's prohibition of interest and usury, see Akbar, *Mirāt-i Sikandirī,* 104.

(١٠) العيدروس، النور السافر، ص١٥٠-١٥١. ولمزيد من المعلومات عن وجيه الدين، انظر:

Ishaq, *India's Contribution,* 93-94.

وإذا كانت مجالسُ السخاوي في مكة هي الأوسع تأثيرًا في تلقين الطلاب علم الحديث ممَّن كانوا في طريقهم إلى الهند أو عادوا منها للتو، فإن العلماء في مصر ظلوا يؤدون دورًا مهمًّا؛ حيث لعب ابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ/ ١٥٦٦-١٥٦٧م) وزكريا الأنصاري دورًا مهمًّا في هذا الصدد. انظر:

Ishaq, *India's Contribution,* 80-86.

وكان عبد المعطي بن الحسن الحضرمي (ت ٩٨٩هـ/ ١٥٨١م) -أحد علماء مكة الذين هاجروا بعد ذلك إلى الكُجُرات منتصف القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) لتدريس الحديث للطلاب- قد درس «صحيح البخاري» على يد زكريا الأنصاري. وكان والدُ عبد المعطي هذا يشتغل قارئًا بين يدي الأنصاري. انظر: Ishaq, *India's Contribution,* 97.

(11) Sheikh, *Forging a Region,* 215; Manjhū ibn Akbar, *Mirāt-i Sikandirī,* 110.

الميلادي) في إيران، رُوِيَ أن السلطان خالف العلماء الذين شكّكوا في صحّة حديثٍ مفاده أن الله قطع أثر غلامٍ؛ لأنه قطع صلاة النبي [ﷺ](١٢). وقد رُوِيَ أن السلطان كان يرى أن الحديث -استنادًا إلى مضمون نصّه وإسناد روايته، فضلًا عمّا يعتضد به من أدلّة نصيّة أخرى- صحيحٌ، وأنه ينبغي إدراجُهُ في المراجع الفقهية بوصفه دليلًا على جواز لعن الآخرين في سياق عبادة الله(١٣).

وسواءٌ أصحّت هذه الحكايةُ عن خوض السلطان في المباحثات الفقهية والتفسيرية أم كانت مُخْتَلَقَةً، فإنها تشير بوضوح إلى القيمة المتصورة لتفسير الحديث في البيئة الدينية والسياسية بإقليم الكُجُرات. [١٤٥] فقد جرى تصوير سلطان الكجرات في هذا المقام -خلافًا لسلاطين المماليك الذين لاذوا بالصمت- بوصفه طرفًا فاعلًا في النقاشات الدائرة بين شُرَّاح الحديث. ولئن لم يكن السلطانُ مُحدِّثًا مُتَمَكِّنًا، فقد تبيّن أنه مُدْرِكٌ لأهمية تصحيح الحديث بناءً على إسناده والوقوف على الأدلّة التي تؤيد المعنى المستنبط منه. بيد أن السلطان محمود شاه بمحاولته إدراج الحديث في مناهج الدراسة الفقهية بدا أيضًا وكأنه يقترح البطش بأولئك الذين يُلْهُون الناس عن عبادة الله بطشًا لفظيًّا وبدنيًّا. وفي سياق التنافس والصراعات التي كانت تنشب من حينٍ إلى آخر بين محمود شاه وغير المسلمين وأصحاب البدع داخل المحيط الإسلامي وعلى امتداد حدوده، فإن مساجلة تلك الطوائف تبدو عصيّةً على الإخفاء.

---

(١٢) أورد أبو داود في سُنَنه صيغة هذا الحديث، (كتاب: الصلاة، باب: ما يقطع الصلاة). انظر: أبو داود، سنن أبي داود، مجلدان، (Germany: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000)، ١/ ١٢٠، ١٢١. وأما رواية المؤرخ الفارسي الذي أورد هذه الحكاية، فانظر بشأنه:

Manjhū ibn Akbar, *Mirāt-i Sikandirī,* 110.

[أخرج أبو داود في «السُّنن» بإسناده، عن يزيد بن نمران قال: «رأيتُ رجلًا بتبوك مقعدًا، فقال: مررتُ بين يدي النبي ﷺ وأنا على حمار وهو يصلي، فقال: اللهم اقطع أثره، فما مشيتُ عليها بعدُ». وعن سعيد بن غزوان عن أبيه أنه نزل بتبوك وهو حاج فإذا هو برجل مقعد فسأله عن أمره فقال له: سأحدثك حديثًا فلا تحدِّث به ما سمعتَ أني حيٌّ، إن رسول الله ﷺ نزل بتبوك إلى نخلة فقال: «هذه قبلتنا»، ثم صلى إليها، فأقبلتُ وأنا غلامٌ أسعى حتى مررتُ بينه وبينها فقال: «قطع صلاتنا قطع الله أثره» فما قمتُ عليها إلى يومي هذا». (المترجم)].

(13) See Manjhū ibn Akbar, *Mirāt-i Sikandirī,* 110.

وكذلك حَظِيَ السلطانُ مظفر شاه الثاني (ح ٩١٧-٩٣٨هـ/ ١٥١١-١٥٢٥م)، خليفة محمود شاه، بصحبة أحد المحدِّثين المهاجرين، وهو جمال الدين بَحْرَق (ت ٩٣٠هـ/ ١٥٢٤م)، أحد تلاميذ السخاوي، الذي هاجر من حضرموت باليمن [إلى الكجرات][١٤]. وقد ذكر أحدُ المؤرخين المتأخرين أن بَحْرَق بلغ من قربه من السلطان أن الغيرة أكلت قلوبَ منافسيه في البلاط فدسوا له السُّمَّ[١٥]. والأوثق صلةً بدراستنا ما رُوِيَ عن السلطان أنه أنعم بعائداتٍ بعض الأراضي في منطقة بهروش [بإقليم الكجرات] (جاگير)، وبرتب سياسية رفيعة (أمير) لقاء نسخة من كتاب «فتح الباري» لابن حجر كانت ملكًا لوجيه الدين[١٦]. وتبعًا لأحد المؤرخين، كانت هذه هي أول نسخة من الكتاب تعرف طريقها إلى إقليم الكجرات[١٧]. وهناك حكاياتٌ أخرى وافرةٌ تشير إلى تعهُّد مظفر شاه الثاني برعاية الحديث؛ فبعد أن سمع حديثًا يفيد أنَّ حفظ القرآن من المُنْجِيَات في الآخرة، رُوي أنه انقطع تمامًا لحفظه[١٨].

وعلى الرغم من أن المصادر لا تُقدِّم لنا وصفًا مُفَصَّلًا لشروح الحديث في الهند آنذاك، فإن ثمة كتابًا لأحد المؤرخين المهاجرين من اليمن إلى الكجرات سنة ٩٧٥هـ/ ١٥٦٧م يمكن أن يُلْقي بعض الضوء على شكل الشروح الحيَّة والمكتوبة على «صحيح البخاري» ومقصدها وقيمتها في سياق الأُفق الاجتماعي والفكري المعقَّد للعلماء المسلمين الذين عبروا المحيط الهندي. فقد كان عبد القادر العيدروس (ت ١٠٣٨هـ/ ١٦٢٨م) يرمي في كتابه «النور السافر» إلى التأريخ للأحداث ووفيات أعيان العلماء المسلمين في القرن العاشر الهجري (السادس

---

(14) Ulugkhānī, *Zafar ul wālih,* 1:107.

(١٥) العيدروس، النور السافر، ص٢١١، وراجع أيضًا:

Ishaq, *India's Contribution,* 94.

(١٦) وقد أهدى هذه النسخة للسلطان مخاطب علي خان (ت. القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي تقريبًا)، وكان قد حصل عليها من وجيه الدين. انظر:

Ulugkhānī, *Zafar ul wālih,* 1:106; Ishaq, *India's Contribution,* 93-94.

(17) Ulugkhānī, *Zafar ul wālih,* 1:106.

(18) Manjhū ibn Akbar, *Mirāt-i Sikandirī,* 207-8.

عشر الميلادي)، أُسوة بصنيع ابن حجر والسخاوي في القرون السابقة[19]؛ فبالإضافة إلى أحداث الزلازل وحوادث الغرق والحروب، سجَّل العيدروس «حادثة» وصول «فتح الباري» لابن حجر إلى اليمن سنة ٩٠١هـ/ ١٤٩٥م. وكان هذا الكتابُ من آيات الله الكبرى، وقد اشتراه أحدُ سلاطين اليمن من بني طاهر وجلبه إلى مراكز التعليم في زبيد ثم تعز[20]. وأمسى شرحُ ابن حجر المدوَّن -إذا جاز التعبير- [١٤٦] «شخصًا» كعلماء هذا العصر يهاجر إلى مراكز السُّلْطة والتعليم.

وقد ظهرت شخصيةُ «فتح الباري» هذه مرةً أخرى في الوصف المُمْعِن في التفصيل لمجالس سماع ودراسة «صحيح البخاري» المعقودة في أحد جوامع زبيد سنة ٩٤٨هـ/ ١٥٤٥م[21]. وتصدَّر هذه المجالسَ عبد الرحمن بن زياد المقصري (ت ٩٧٥هـ/ ١٥٦٨م)، الذي لاحظ العيدروس أنه توفر على تعليم بعض الجماهير في مكة والمدينة واليمن والهند والحبشة. وكان العلماءُ والطلابُ الذين يَغْشَون هذه المجالس يدرسون «صحيح البخاري» من أوله إلى آخره في ثلاثة أشهر: رجب، وشعبان، ورمضان. ولئن لم يذكر العيدروس عدد العلماء والطلاب الحاضرين أو أسماءهم، فقد عُنِيَ بالنص على أن قرابة ٤٠ نسخة من «صحيح البخاري» كانت بأيدي جمهور الحاضرين، بالإضافة إلى نسخة من «فتح الباري» لابن حجر. ويبدو أن هذه المجالس قد بلغت درجةً كبيرةً من التأثير، حتى إن ابن زياد المقصري زعم أنه «رأى النبي ﷺ بالعين الشحمية حاضرًا في ذلك المجلس»[22]. ولمَّا كانت هذه المجالسُ تُخْتَتَمُ في رمضان، فقد كان يُعْقَد احتفالٌ بهذه المناسبة يحضره جمعٌ غفيرٌ يشبه ذلك الجمع الذي كانت تشهده القلعةُ بالقاهرة المملوكية قبل قرن من الزمان. وقد رَوَى العيدروس أن النخبة السياسية والقضائية والناس من سائر طبقات العامَّة من زبيد كانوا يجتمعون للاحتفال، حيث تُنشد القصائدُ احتفالًا بهذا الحَدَث.

(19) (Ho, “The Two Arms of Cambay,” 356).

(٢٠) العيدروس، النور السافر، ص٣٩.

(٢١) السابق، ص٤١٣.

(٢٢) السابق. وهذا هو الزعم الوحيد الذي سجلته المصادرُ بشأن ظهور النبي [ﷺ] في أحد المجالس الحيَّة لشروح الحديث.

وعلى هذا النحو، كانت قراءةُ الحديث وشرحه -تبعًا للتصوير النموذجي الذي ساقه العيدروس لمجلس الشرح- عملًا متعدِّد الحواس، يشمل العين واللسان والأذن. على أنه ينبغي أن نذكر أن هذا العمل كان فوق ذلك عملًا جماعيًا بأوسع معنى للكلمة؛ فبالإضافة إلى عامّة الناس وتنوُّع مجتمع العلماء وطلاب الحديث، تمَّ وصفُ الموضوعات والرؤى العابرة للمكان والزمان كما لو أنها قائمةٌ [الآن وهنا].

وقد شرع علماءُ الهند الأقحاح في تصنيف شروح على جوامع الحديث المعتمدة خلال القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)؛ أسوةً بنظرائهم في زبيد والقاهرة. فكان أول شرح من هذه الشروح على «صحيح البخاري» هو كتاب «فيض الباري» لعبد الأول الحسيني الزيدبوري (ت ٩٦٨هـ/ ١٥٦٠م)[٢٣]، الذي درس الحديث في مكة والمدينة، ثم قفل راجعًا إلى أحمد آباد في الكجرات، قبل سنة ٩٤١هـ/ ١٥٢٤م، فكان حُجَّةً في علم الحديث[٢٤]. وعلى الرغم من أنه لم يُكتَب البقاءُ لأيٍّ من مخطوطات كتابه، فإن الشرح الذي تضمَّنه كان له تأثيرٌ في طلاب الحديث من أبناء الهند في طور متأخر؛ إذ كانوا يؤلفون بين شرحه على «صحيح البخاري» وشروح أسلافه من علماء الحقبة المملوكية[٢٥].

وفي خلال الفترة الممتدَّة بين القرنَيْن التاسع والحادي عشر للهجرة (من القرن الخامس عشر إلى القرن السابع عشر للميلاد)، بدأ نمطٌ خصبٌ من ثقافة المحدِّثين يزدهر فيما وراء المناطق الساحلية لإقليم الكُجُرات، وهو ما يرجع جزئيًّا إلى

(٢٣) الجنجوهي والكاندهلوي، لامع الدراري على جامع البخاري، ١/ ٤٥٨؛ الحسني، إتحاف القاري، ص١٣٠؛ وانظر أيضًا: (Ishaq, *India's Contribution,* 121-22).

(٢٤) الجنجوهي والكاندهلوي، لامع الدراري على جامع البخاري، ١/ ٤٥٨.

(٢٥) درس عثمان بن عيسى الحنفي السندي (ت ١٠٠٨م/ ١٦٠٠م) في الكجرات، وصنَّف شرحه مستخدمًا كتاب «فيض الباري» للزيدبوري، بالإضافة إلى شروح ابن حجر والكرماني والقسطلاني؛ انظر: (see Ishaq, *India's Contribution,* 135-36). وثمة تلميذٌ آخر للزيدبوري وُلِد بالقرب من الكجرات، هو ابن يوسف السندي البرهانبوري (ت ١٠٠٤-١٥٩٥م)، كتب حاشية ممتازة على كتاب «إرشاد الساري» للقسطلاني، انظر: الحسني، إتحاف القاري، ص١٣٤-١٣٥؛ وانظر أيضًا: Ishaq, *India's Contribution,* 133.

الرعايـة القوية التي أظهرتها سـلطناتُ الدكن؛ كالملوك البهمنية ودولة عادل شـاه. وكان لدى إبراهيم عادل شاه الثاني (ح ٩٨٨-١٠٣٧هـ/ ١٥٨٠-١٦٢٧م) الملقب بـ«نورس»[١٤٧] بمكتبته في بيجابور نسـخةٌ من «صحيح البخاري»، ونسـخةٌ من «فتح الباري»، وكلتاهما ممهورةٌ بخاتمه(٢٦). وحين شرع سلفُهُ، علي عادل شاه (ح ٩٦٥-٩٨٨هـ/ ١٥٥٨-١٥٨٠م) فـي بنـاء المسـجد الجامـع في بيجابـور، كانت تتراءى له صورةُ بناءٍ ضخمٍ وإن كان متقشفًا على طراز المساجد الشيعية في الدكن خـلال هـذا العصـر(٢٧). فلمّا فـرغ من البنـاء، رُوِيَ أنـه نقش نصَّ أحـد الأحاديث الـواردة في الجوامع الحديثية المعتمدة عن فضائل الخلفاء الراشـدين وغيرهم من صحابة النبي [صلى الله عليه وسـلم] المقرَّبين(٢٨). وكانت الرعايةُ التي أسبغها نورس على دراسـة «صحيح البخاري» والعمل على نشره رمزًا مفعم الدلالة، أشار إلى تحوُّل سريع نحو المذهب السُّني في دولة عادل شاه(٢٩).

وفـي خـلال العصر الـذي يمتدُّ إلى مطالـع القرن الثاني عشـر الهجري (أواخر

---

(٢٦) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، المخطوطات العربية (MS 165)، مكتبة خُدابخش، حيدر آباد، الهند (القرن السادس عشر)، ورقة (1a)؛ وانظر أيضًا: (Ishaq, *India's Contribution*, 105-6). ولمزيد من المعلومات عن مجموع «كتاب نورس»، انظر:

Keelan Hall Overton, "A Collector and His Portrait: Book Arts and Painting for Ibrahim 'Adil Shah II of Bijapur (r. 1580-1627)" (PhD diss., University of California, Los Angeles, 2011), 44-102.

[كان إبراهيم عادل شاه الثاني شاعرًا خطّاطًا مصورًا، فشجع الآداب والفنون، وله كتاب في الموسيقى وغيرها من الفنون بالفارسية سمّاه «كتاب نورس» (المترجم)].

(27) (George Michell and Mark Zebrowski, *Art and Architecture of the Deccan Sultanates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 88-89.

(٢٨) وثَّق هذا الخبر: بشير الدين أحمد، واقعاتي مملكتي بيجابور، (أكرا: محمد قادر عليخان، ١٩١٥م) ٢/ ٢٥، ٢٨-٣١. ونقل هذه الحادثة أيضًا:

shaq, *India's Contribution,* 105n4.

(٢٩) الحقُّ أن هوية نورس -شأن هويات كثيرٍ من الشخصيات- أكثر تعقيدًا من أن نقف عليها في هذه الإشارة العابرة. يمكن تكوين صورة سريعة أكثر دقَّة عن نورس من خلال:

Deborah Hutton, *Art of the Court of Bijapur* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), 14-15; Overton, "A Collector and His Portrait," esp. 37ff . and 48ff .

القرن الثامن عشر الميلادي)، ظلت الشروحُ على المصنَّفات [الحديثية] المعتمدة مثـل «صحيـح البخاري» قائمةً في الهند في كنف أباطـرة المغول. وعلى الرغم من أن الشـبكات العلميـة بيـن الهند وشـبه الجزيرة العربيـة ظلت قويةً، فقد شـرع أبناءُ الهندِ من المشتغلين بالحديث في إنشاء مواريثهم العلمية الخاصة بهم. والحقُّ أننا نعرف ما لا يقلُّ عن خمسة شروح كبرى على «صحيح البخاري»، صنَّفها طائفةٌ من علماء الهند الأقحاح، يحمل كلُّ شـرح منها عنوانًا مسـجوعًا يبدأ بكلمة على وزن «فتـح البـاري»، الأمر الذي يشـير إلى التزامهم بموروث شـرح الحديـث المتراكم الـذي يرجع إلى مصر والشـام خـلال عصر المماليك[٣٠]. وفي الوقت نفسِـه، كان الطـلابُ يسـتوحون بعـض النظرات الثاقبـة من شـروح «صحيح البخـاري» الأقل حجمًا، وهي الشـروحُ التي صنَّفها أعلامٌ من جنوب آسيا خلال القرن الثاني عشـر الهجري (الثامن عشر الميلادي)؛ مثل: شرح شاه ولي الله (ت ١١٧٥هـ/ ١٧٦٢م) علـى تراجم أبـواب البخاري، وهو الشـرح الذي يتألَّف من مجلد واحد، وحاشـية محمـد حيـاة السـندي (ت ١١٦٥هـ/ ١٧٥١م) -المهمَّـة علـى وجازتهـا- علـى «[الجامع] الصحيح».

وفي مسـتطاعنا، من خلال هذا الاستعراض الموجز لموروث الشرح المتراكم علـى «صحيـح البخـاري» في الثقافة العلميـة بالهند قبل العصر الحديـث، أن نتبيَّن كيـف حفـزت مراكزُ الرعاية في الكجـرات والدكن ومراكزُ التعليم في مصر وشـبه الجزيـرة العربيـة حركـةَ العلمـاء والنصـوص وانتقالهـم بيـن الأقاليم عبـر المحيط الهنـدي. وتشـير المصـادرُ الحوليـةُ إلـى أن شـرح الحديـث كان ممارسـةً فكريـةً واجتماعيـةً متعـدِّدة الحـواس، عابـرة للأقاليـم، عابـرة للزمان، حيـث كانت بعضُ الشخصيات التي تنتسب إلى العصر المملوكي -كابن حجر العسقلاني وتلاميذه-

(٣٠) «الفيض الطاري» لجعفر بدري عالم (ت ١٠٨٥هـ/ ١٦٧٥م)، و«الخير الجاري» لأبي يوسف البناني اللاهوري (ت ١٠٩٨هـ/ ١٦٨٧م)، و«فيض الباري» لابن سيف الدين السرهندي (ت ١١١٤هـ/ ١٧٠٢م)، و«نور القاري» لنور الدين بن صالح الأحمد آبادي (ت ١١٥٥هـ/ ١٧٤٢م)، و«ضوء الدراري» لمير آزاد البلجرامي (ت ١٢٠٠هـ/ ١٧٨٥م)، ١/ ٤٥٤-٤٦٨. وقد اعتمد البلجرامي اعتمادًا كبيرًا على شرح القسطلاني، وكذلك كانت الشروح الأخرى تستند إلى شرح أو أكثر من شروح الحديث التي ترجع إلى أواخر العصر المملوكي.

نمـاذجَ مثاليـةً فـي هذا الصـدد. وكان مجلسُ الشـرح يُوصَفُ في ذروتـه بأنه مكانٌ يمكن أن يتراءى فيه النبيُّ [ﷺ] نفسُهُ. وإذا كان الرُّعاةُ الذين يَعْتَزُّون إلى الكُجُرات قد خُلد ذكرهم في إهداءات الشُّـرَّاح؛ حيث جاءت نُسَـخُ الشرح التي أمكن جمعُهَا ممهورةً بخاتمهم، فإن ما أسـبغته عليهم هذه الرعايةُ من المكانة والشـرعية ورأس المال الاجتماعي لم تكن إلَّا جزءًا واحدًا من أجزاء القصة. وكذلك فقد تمَّ تصويرُ الرعاة السياسـيين كأنهم اسـتُثْمِروا بحقٍّ في المحافظة على معنى الحديث والعمل بـه، [١٤٨] وهـو أمـرٌ بدا جليلَ الخطر في سياق كان العلماءُ المسـلمون يرون فيه ميراثَ النبيِّ [ﷺ] في الهند يتعرض للتهديد على الصعيدَيْن الداخلي والخارجي.

نسبٌ جديدٌ لشُرَّاح الحديث في الهند الكولونيالية

حين تمدَّدت القوةُ الكولونياليةُ الأوروبية في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشـرين للميلاد، شـهد العالمُ الإسلاميُّ بأسـره تغيراتٍ هائلةً يصعب التهوينُ من شـأنها. ولم يكن مجتمعُ المسـلمين المتنوع في الهند البريطانية بِدْعًا من ذلك؛ فقد تعـرَّض لتأثيـر بعيـد الغور مـن جانب الحُكْـم الكولونيالي في مؤسسـاته السياسـية والعسكرية والقانونية والتعليمية والتجارية والمالية والدينية والثقافية(٣١). وأفضت العلمنـةُ والتقنياتُ المسـتحدثة واللغـاتُ الجديدة إلى تغيير في حرية الممارسـات الاجتماعيـة والفكريـة وضوابطها في هذه المجالات المتعدِّدة للنشـاط الإنسـاني. ومـن المحقَّـق أن تأثير الكولونيالية كان تأثيرًا نفسـيًّا، وقد ذهب المؤرخ فرانسـيس روبنسـون (Francis Robinson) إلـى أن المسـلمين فـي الهنـد البريطانيـة بـدؤوا ينظـرون إلـى أنفسـهم بوصفهـم «ذواتٍ» اتخـذت موقعهـا فـي العالـم علـى نحو ثوريّ(٣٢).

---

(٣١) للوقوف على خلاصة موجزة وإن اشتملت على بعض التفاصيل لهذه التغيرات، راجع:
Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies,* 1st ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 718-736.

(32) ((Francis Robinson, *Islam and Muslim History in South Asia* (Delhi:Oxford University Press, 2000), 105-21.

وفي إطار هذا السياق الكولونيالي، برز إلى الوجود مشهدٌ متنوعٌ من حركات الإصلاح الإسلامية الحداثية والتقليدية؛ كحركة ديوبند، والحركة البريلوية، وحركة أهل الحديث، والحركة الأحمدية، وحركة عليكرة(٣٣). ولمَّا كان التناولُ المستوعبُ لهذه الحركات والإلمام بعلاقاتها المتباينة بشرح الحديث أمرًا يَقْصُرُ عن الوفاء به نطاقُ هذا الكتاب، فإنني سوف أركِّز في التحليل على عدد من السمات الأساسية التي استقامت لحركة ديوبند، وحركة أهل الحديث، فضلًا عن تحليل نصوصهما وسياقهما واستراتيجياتهما في الشرح.

وقد تأسَّست حركةُ ديوبند على أيدي طائفة إصلاحية من علماء الحنفية، حيث أقاموا مدرسةً في ديوبند شمال الهند سنة ١٨٦٦م. وإذا كان الباحثون الآخرون قد اضطلعوا بكثيرٍ من الدراسات الوافية عن هذه الحركة(٣٤)، فإن الهدف الذي أرمي إليه في هذا المقام هو استخلاص بعض العناصر الأساسية للتاريخ الاجتماعي والفكري لهذه الحركة، وهي عناصر لا بُدَّ من الوقوف عليها ابتغاء فهم السياق المعقَّد الذي نشأت فيه الشروحُ على «صحيح البخاري»، وغيره من جوامع الحديث.

وكان شُرَّاحُ الحديث قبل العصر الحديث في مصر والكُجُرات ينعمون برعايةٍ كريمةٍ من جانب النُّخْبة السياسية والعسكرية. وكان هؤلاء الشُّرَّاحُ أنفسُهم -كابن حجر

(٣٣) للوقوف على استعراض عام لهذه الطوائف، راجع:

the Lapidus, *A History of Islamic Societies.*

وللوقوف على تناول أوسع، راجع:

Barbara Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982); Muhammad Qasim Zaman, The ‘Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

(٣٤) على أن حركة ديوبند بدأت تحظى باهتمام فائق في المراجع الثانوية بحسبانها إحدى الحركات العابرة للأقاليم التي نشأت في جنوب آسيا. انظر بالإضافة إلى كتابات ميتكالف (Metcalf) وزمان (Zaman) المشار إليها آنفًا:

Brannon Ingram, “Deobandis Abroad: Sufism, Ethics and Polemics in a Global Islamic Movement” (PhD diss., University of Chapel Hill, North Carolina, 2011).

ونفر من أقرانه- تجارًا أثرياء. وكذلك كان علماءُ ديوبند ومُدَرِّسوها ينتسبون إلى النُّخبة المُغُولية (الأشراف)، ويعتمدون على الدعم الذي يبذله لهم أعيانُ المسلمين من مُلَّاك الأراضي، ورجال الدولة، وموظفو الحكومة، وضباط الجيش، والتجار، والمدرسون، والقضاة، وعلماء الدين(٣٥). [١٤٩] زد على هذا أن هؤلاء العلماءَ الذين انتسبوا إلى ديوبند كانت لهم صلاتُهم بالشبكات العابرة للأقاليم؛ حيث كانوا يخاطبون القُرَّاء عبر المحيط الهندي، كما وجد أنور شاه الكشميري -أحد الشخصيات البارزة في مدرسة ديوبند- رُعَاةً لشرحه على «صحيح البخاري» بين تجار جنوب آسيا المسلمين في بلاد المهجر بجنوب إفريقيا(٣٦). بيد أن قوة هذه الشبكات النُّخبوية من الرعاة جعلت تتضاءل في ظلال الحُكْم الكولونيالي، مقارنة بما كانت تبديه عائلاتُ النُّخَب من تظاهر بالتقوى في عصر الإمبراطورية المغولية. وربما أفضى ذلك إلى استنهاض حركة غير مسبوقة إلى حدٍّ كبيرٍ على صعيد الديوبندية من أجل تنمية الدعم المحلي من جانب «الفلاحين وأربابِ الحِرف والصنائع والمزارعين البسطاء»(٣٧).

وإذا كان العلماءُ في الكُجُرات ودولة المماليك قد عيَّنتهم الدولةُ مباشرةً قضاةً وكُتَّابًا وأمناء على الخزانة، فإن نُظَراءَهم في ديوبند كانوا دونهم قدرةً بما لا يتقارب على الوصول إلى مواقع السُّلطة السياسية والقضائية. وربما كان أكبر الواقفين على هؤلاء العلماء يعملون في مؤسسات السُّلْطة البريطانية، بيد أن الشُّراح الديوبنديين الأوائل كانوا يعملون شيوخًا لمدارس ديوبند ومدرِّسين فيها. وقد أورث ذلك شُرَّاحَ «صحيح البخاري» -على نحو ما- قدرًا من الحرية في تناول السياسة تناولًا أكثر صراحةً؛ نظرًا لأن الحُكَّام الكولونياليين ما كان لهم أن يشهدوا مجالس الشرح. وقد ضمَّن الكشميري شروحَهُ للحديث آراءَهُ السياسية المناهضة للكولونيالية، بل إنه كان ثمة مواضع بدا فيها أن هذه الآراءَ السياسيةَ أفضت به إلى معارضة المعنى الظاهر للحديث(٣٨).

---

(35) (Metcalf, *Islamic Revival in British India,* 248-58 and 262-63).

(36) (Zaman, "Commentaries, Print and Patronage," 71).

(37) (Metcalf, *Islamic Revival in British India;* Lapidus, *A History of Islamic Societies,* 725).

(38) (Zaman, "Commentaries, Print and Patronage," 73-74).

ومن المفارقات اللافتة، أو مما لم يكن منه بدٌّ، أن حركة ديوبند تبنَّت كثيرًا من التقنيات والأنماط التنظيمية التي استحدثتها البيروقراطيةُ الكولونياليةُ البريطانيةُ. وإذا كان محل المعرفة في عصر ما قبل الحداثة يستند إلى السلطة الشخصية لشارح الحديث، وإذا كانت مؤهلات الشرح قد جرى إقرارها بدرجة أقل من الإجراءات الشكلية، فإن المدارس التي انتسبت إلى حركة ديوبند كانت تعكس النموذج البريطاني؛ فهي مؤسسة كانت أشبه بمركز للسُّلطة، لها فريق عمل تشكَّل على نحوٍ هرميٍّ بحيث يرعى الطلاب من خلال منهج دراسي متدرِّج يمنح الدرجات العلمية، بالإضافة إلى إجراء الامتحانات(٣٩). وسواء انتظم الطلابُ في مدرسة ديوبند بالكُجُرات أو أتر برديش، فإنه يمكن أن نتوقَّع مستوًى معينًا من الثبات التنظيمي والبيداغوجي [أي: التربوي/ التعليمي].

وكذلك صيغت تقنيةُ الطباعةِ التي تمَّ تبنِّيها آنذاك على نسق الممارسات الثقافية الغربية. وإذا كانت الطباعةُ أقلَّ كلفةً واستهلاكًا للوقت من نَسْخ المخطوطات يدويًّا بما لا يتقارب، فقد كانت إعادةَ استنساخ للكتب بمقادير هائلة تتَّسم بالكفاءة الآلية ولكنها تفتقر إلى الطابع الذاتي، خلافًا لما كانت النصوصُ المكتوبةُ يدويًّا تمتاز به من خصوصيات والمُشْرَبة على نحو صريح بالسلطة الشخصية للناسخ والشيخ المُجَاز [بممارسة الشرح والتدريس](٤٠). وعلى الرغم من ذلك، فقد وجد الديوبندية -حتى في سياق تشظي السُّلطة ذات الطابع الشخصي، وهو التشظي الذي تسبَّبت فيه النماذجُ الأوروبيةُ للمؤسسات ذات الطابع البيروقراطي وثقافة الطباعة- الأساليبَ التي هيَّأت لهم بناءَ الهالة التي أحاطت بالمفسِّر [الشارح] وعالم الدين المؤهل والمحافظة عليها، [١٥٠]وصلته بتلاميذه؛ فغدا في مستطاعهم بذلك أن يزعموا أنهم أبقوا على الصلة بماضيهم حتى حين تعرضوا هم وجماهيرهم لتحولات ثقافية كبرى في حاضرهم.

(39) (Metcalf, *Islamic Revival in British India,* 105 and 126; Lapidus, *A History of Islamic Societies,* 726).

(40) (Robinson, *Islam and Muslim History in South Asia,* 66-104; Messick, *The Calligraphic State,* 231-50).

ومن الطرائق التي اتبعها الديوبندية لبناء سُلطة شارح الحديث ربطُ الأنساب العلمية بنماذج تعتزي إلى ماضٍ «عربي» مثالي. وكان ثمة شعورٌ استولى على ضمائرهم، ألَا وهو أن المسلمين الهنود -والكشميري نفسه- ورثوا عباءة المحدِّثين العرب، فقال محمد يوسف البنوري (ت ١٩٧٧م)، أحد تلاميذ الكشميري، قبل أن يسرد النَّسَبَ [العِلْمي] لمحدِّثي جنوب آسيا بعد العصر المملوكي، وهو النَّسَب الذي يصل إلى الكشميري:

«ولكن لما أخذ الضعفُ والوَهَنُ في علوم الحديث من منتصف القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاد) في البلاد العربية، وقد سبقت سنةُ الله الأزليّة بقوله: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾[٤١]، فانتقلت هذه المَزِيَّةُ من أهل هذه البلاد وقيَّض اللهُ لها حَمَلَةً أمناء في بلاد الهند...»[٤٢].

لقد أكَّد البنوري في هذا المقام أن العلماء الهنود والعرب كانوا يمثِّلون طائفتَيْن متمايزتَيْن، وأن العلماء الهنود -في هذا الطور من أطوار التاريخ- قد استقام لهم شيءٌ من الأفضلية التفسيرية على العرب. غير أن الحدودَ الفاصلةَ بين الطائفتَيْن كانت تفتقر إلى الوضوح، وهو ما يرجع إلى حقيقة -أو أسطورة- أن أسلاف الكشميري كانوا يَعْتَزُون إلى بغداد[٤٣]. ومن المحقَّق أنه كان ثمة -كما رأينا- صلاتٌ عابرةٌ للأقاليم بين المحدِّثين والشُّرَّاح في جنوب آسيا وأقرانهم في شبه الجزيرة العربية والقاهرة المملوكية. ولكن علماء ديوبند آثروا التأكيدَ على أن

---

(٤١) سورة محمد، الآية: ٣٨.

(٤٢) ترجم هذا النص محمد قاسم زمان (Muhammad Qasim Zaman) في:

"Commentaries, Print and Patronage," 71.

وللوقوف على النص العربي الأصلي في نشرة «فيض الباري» المشار إليه في دراستي، انظر: الكشميري، فيض الباري، ١٥، ١٦.

(٤٣) انظر: الكشميري، فيض الباري ١/ ١٧. ولمناقشة «بعض الذكريات أو الأساطير الهندية الأخرى التي ترجع إلى العصر الحديث وما قبله حول أصل مكان ما» في «الشرق الأوسط العربي»، انظر:
Muhammad Qasim Zaman, "Arabic, the Arab Middle East, and the Definition of Muslim Identity in Twentieth Century India," *Journal of the Royal Asiatic Society* 8, no. 1 (1998): 59-60.

الصلة بين هذين المجتمعَيْن من مجتمعات القراءة قد تبلورت بحسبانها صلةً تقوم على نَسَب الدَّم، وأنها ليست مجرَّد نَسَبٍ علميٍّ.

والحقُّ أن الرغبة في بناء صلة نسبٍ تربط [علماء الهند] بـ«الأراضي العربية» قد داعبت خيال هؤلاء العلماء وخيال المسؤولين البريطانيين في حقبة الكولونيالية(٤٤). ومن المعروف أن أبناء حركة إصلاحية أخرى، يُقال لها: ندوة العلماء، وتتصل بديوبند ويرجع تاريخُ تأسيسها إلى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، كانوا يَشْكُون من طلابهم «أنهم لو التقوا عربيًّا، فلن يكون بمقدورهم الحديثُ معه بالعربية لخمس دقائق أو عشر»(٤٥). وقد جعلت ندوةُ العلماء تَحُثُّ طلابها على إتقان العربية كتابةً وتحدثًا، بل جعلت تُشَجِّعهم على أن يتبعوا في لباسهم وطعامهم «طرائقَ العرب»، والإقبال على وسائط الإعلام العربية(٤٦). وعلى الرغم من أن الفارسية والأوردية كانتا اللغتَيْن السائدتَيْن بين المسلمين شمال الهند خلال القرن التاسع عشر الميلادي، فقد كانت العربيةُ هي اللغة التي كُتِبَتْ بها وتُدوولت شروحُ الحديث الأبرز والأكثر استيعابًا(٤٧).

[١٥١] وكانت هذه الشروحُ أيضًا مؤشرًا على وقوع نوع من الانعكاس في مسار الرعاية والتدفقات المعرفية التي سادت مناطق المحيطِ الهندي قبل العصر الحديث؛ ذلك أن تفسيرات الحديث أضحت تُنْتَجُ الآن في الهند وتُرْسَل إلى الجماهير الناطقة بالعربية في الغرب [أي: غرب العالم الإسلامي].

---

(٤٤) يقول محمد قاسم زمان: «وكان المسؤولون البريطانيون أنفسهم في العصر الكولونيالي ممَّن تعيَّن عليهم إثباتُ تضلُّعهم من العربية؛ إذ تبيَّنُوا أن العربية كانت واحدةً من اللغات الكلاسيكية في الهند، وكان و. د. أرنولد (W. D. Arnold)، الذي تمَّ تعيينُهُ سنة ١٨٥٦م أول مدير للتعليم العام في البنجاب، يعتقد أن الأوردية كانت موضع نفورٍ من جانب العالم العربي المتبحر كالإنجليزية الدارجة فيما يتصل بالموضوعات الإنجليزية بالنسبة إلى أحد العلماء في عصر إيراسموس. ومع ذلك، فقد كان المسؤولون الإنجليز يَشْكُون أيضًا من أن معظم العلماء المسلمين الهنود كانوا يفتقرون إلى القدرة على اصطناع العربية في الخطاب أو الكتابة بصورة صحيحة». انظر:

Zaman, "Arabic, the Arab Middle East," 65.

(45) Ibid., 64-65.

(46) Ibid.

(47) See Zaman, "Commentaries, Print and Patronage," 63.

وكانت دروسُ الكشميري الحيَّة تُنْقَلُ بلغةٍ هي مزيج من العربية والأوردية، غير أن تلاميذه كانوا يدوِّنون هذه الدروس وينشرونها بالعربية[٤٨]. وإذا كان إظهار التمكُّن من البيان العربي أحد التوقعات الأساسية لاستمرار الانتفاع بما أنتجه شُرَّاحُ الحديث قبل العصر الحديث، فإن إظهار التضلُّع من العربية في شروح الحديث بالهند خلال العصر الحديث بدا أمرًا مدهشًا إلى حدٍّ ما؛ لأنه جاء على حساب مبيعات الكتب، وعلى حساب فهم الشروح بين جماهير غلبت عليها الأورديةُ حديثًا وقراءةً[٤٩]. والحقُّ أن الرغبة في الوصول إلى الجماهير الناطقة بغير العربية قد شغلت بالَ الكشميري حتى إنه كان يُشجِّع تلاميذَهُ أيضًا على كتابة الشروح بالأوردية والإنجليزية، فضلًا عن العربية[٥٠]، فاستجابوا له في نهاية المطاف، على الرغم من أن هذه الكتب -في دراسة الحديث على الأقل- كانت تُحرَّر على نحو أقل دقَّة وتُرَتَّب بصورة أقل منهجية[٥١]. وعلى الرغم من ذلك، فقد

---

(٤٨) الكشميري، فيض الباري ٣٢. وانظر أيضًا:

Muhammad Qasim Zaman, "Studying in a Madrasa in the Early Twentieth Century," in *Islam in South Asia,* ed. Barbara Metcalf (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 229.

(49) See Zaman, "Commentaries, Print and Patronage," 63.

(٥٠) أحمد رضا البجنوري، أنوار الباري، شرح أردي على صحيح البخاري، (Delhi: Rabbānī Book Depot, n.d.)، ص٤٢٧-٤٢٨. ولمزيد من التفاصيل عن استخدام الأوردية في هذا السياق، انظر:

Metcalf, *Islamic Revival in British India,* 206-10.

(٥١) انظر: البجنوري، أنوار الباري. ثمة استثناءٌ يَرِدُ على هذه القاعدة العامَّة، يتمثَّل في ترجمة القرآن إلى الأوردية على يد شاه عبد القادر (ت ١٨١٥م). وكان علماء ديوبند يُجلّون هذه الترجمة حتى إن شيخ الهند محمود حسن (ت ١٩٢٠م) قرَّر أنه «لو قد أُنزِل القرآنُ بالأوردية دون العربية، لكانت لغتُهُ مماثلةً للغة هذه الترجمة أو قريبةً منها». شبير أحمد العثماني، فضل الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق وترجمة: القاضي عبد الرحمن، كراتشي: إدارة العلوم الشرعية، جاويد انجمن، ١٩٧٥م، ص١٥٣. والحقُّ أن هذه دعوى شديدة الجرأة، بالنظر إلى النقاشات المطولة التي دارت حول الترجمة في مناطق أخرى من العالم الحديث، ومنها مصر وتركيا. انظر:

Brett Wilson, *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 2014), esp. ch. 6.

كان إظهارُ قوة الحافظة والفصاحة بالعربية الكلاسيكية «مؤشرًا على السلطة الدينية والأصالـة الثقافيـة» التي يتمتَّع بها محدِّثو ديوبند والمراجـعُ الدينيةُ بها في العموم، على نحو ما جرى عليه الأمرُ بالنسبة إلى المحدِّثين قبل العصر الحديث[٥٢].

ويومـئ التأكيـدُ علـى إبـراز [دور] الحافظـة وامتـلاك ناصية البيـان العربي إلى طريقةٍ أخرى اتبعها محدِّثو ديوبند لإقامة شيءٍ من الصلة بينهم وبين الماضي، وهي الطريقـة التـي تتمثَّـل في محاكاة مجالس الشـرح الحي في عصور مـا قبل الحداثة. وربما يظهر بادي الرأي أن انتشار المعرفة بالقراءة والكتابة، هذا الانتشار الذي نشأ عـن تأسـيس المـدارس العلمانيـة البريطانيـة وتوافـر النصـوص المطبوعة بأسـعار معقولـة، قـد أغنى عن الحاجة إلى [مجالس] القراءات الحيَّة؛ حيث أمسـى بوسـع الطـلاب الآن قـراءةُ الكتـب دون الحاجـة إلـى وجود الشـيخ المعلِّم. بيـد أنه على الرغم من أن مشـاهد مجالس رمضان التي عُقِدت في القلعة بالقاهرة خلال العصر المملوكـي وزبيـد فـي زمن العيـدروس كانـت مجرَّد ذكريـات بعيدة، فـإن الإملاء الشـفوي لشـرح محدِّثـي ديوبنـد على الطلاب ظـلَّ جـزءًا مهمًّا في إنتاج الشـروح المطبوعة. وكان رشـيد أحمد الجنجوهي (ت ١٩٠٥م) -أُسـوة بشاه الكشميري- يُلْقـي دروسًـا منتظمـةً على «صحيـح البخاري» في مدرسـة ديوبند التي أسـهم في بنائهـا. وقد توفَّر على تدوين هـذه المحاضرات بعد ذلك أحدُ تلاميذه الذين كانت تجمعهـم بـه صلـةٌ وثيقـةٌ، ثـم نُشِـرَت فـي كتـاب يتألَّـف مـن عـدَّة أجـزاء مشفوعًا بالإجازة[٥٣].

ومن أسباب ذلك أن مجالس الشرح الحي أفسحت السبيل أمام تجربة اجتماعية متعدِّدة الحواس. وتقدِّم سيرةُ أحد تلاميذ المحدِّث الديوبندي الشهير والثائر على الكولونيالية، محمود حسـن (ت ١٩٢٠م)، المعروف بشـيخ الهند [١٥٢]= روايةً

---

(52) Zaman, "Commentaries, Print and Patronage," 63.

(٥٣) وهو الكتاب المعنون بـ«لامع الدراري»، السابق، ص٦٩-٧١. وللوقوف على نبذة مختصرة عن الدور الذي اضطلع به تلاميذُ الشُّرَّاح في تصنيف بعض الشروح بالعربية والأوردية على «صحيح الباري»، انظر: [محمد] تقي العثماني، انعام االباري دروس بخاري شريف، الكجرات: مكتبة حقانية، ٢٠٠٦م، ١/ ١٤٦-١٤٨. ويستند نصُّ العثماني نفسه إلى المجالس الشفوية.

مثيرةً لمثل هذا المجلس الحي، وفيه فتح شرحُ الحديث نفسُهُ البابَ أمام بعض المعارف الجديدة، ودشَّن تجربةً من تجارب الوجد تعكس تحولًا جذريًّا:

«لم تكد مناقشةُ تراجم البخاري تبدأ في حلقة شيخ الهند، حتى غلبت عليه حالةٌ خاصةٌ، وبدا كذلك أن المستمعين أخذتهم حالةٌ من الرهبة. لقد بدت الطائفةُ بأسرها كما لو أنها في حالة من حالات الوجد ... أخبار ومعارف جديدة، وأمور لم تَطْرُق الأسماع من قبل، أو لم تُقْرأ في غير هذا المكان= أُمِيطَ عنها اللِّثَام ... ولم تكد تبدأ دراسةُ البخاري ... حتى وجد القلب والعقل فيها من القوت ما أخصبا بفضله، وهو القوت الذي لا وجود له في أيِّ كتاب من كتب المنطق أو الفلسفة أو الأدب أو ما سوى ذلك من المباحث المعرفية الأخرى. ولستُ أستطيع أن أتحدَّث بلسان الآخرين، ولكنني أشعر أني أتغيَّر ظاهرًا وباطنًا على حدٍّ سواء»(٥٤).

وعلى الرغم من أحدًا من تلاميذ شيخ الهند لم يزعم أنه رأى النبي [ﷺ] بعينه المجرَّدة في مجلس الشرح الحيّ، كما رُوي في أحد مجالس الشرح بزبيد في زمن العيدروس خلال القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، فقد كان تلاميذُهُ يستشعرون نوعًا مماثلًا من الرهبة حين أُميط اللثامُ عن هذه المعارف الجديدة.

وتوحي قيمةُ «المعارف الجديدة» في الشرح الذي قدَّمه شيخُ الهند بأنه في الوقت نفسِه الذي أظهر فيه العلماءُ الهنود انتسابَهم إلى نماذج مثاليَّة تضرب بجذورها في «الأراضي العربية»، فقد سعوا أيضًا إلى تجاوزها؛ فتبعًا لسيرة أحد تلاميذ شيخ الهند، كانت الجاذبيةُ التي حظيت بها الدراسةُ على يد الشيخ تكْمُن في قدرته على فتح الباب أمام معارف جديدة من «الاتساق الخفي» لتراجم أبواب البخاري(٥٥)؛ إذ يقول:

---

(٥٤) مناظر إحسان جيلاني، احاطه دار العلوم ميں بيتے ہوئے، د. ن، (Deoband: Matkab-yi tayyiba, n.d.)، ص١٥٥-١٥٦. وقد ترجم هذا النص محمد قاسم زمان في:

"Studying in a Madrasa," 233-34.

(٥٥) وكان لشيخ الهند بعضُ الدراسات التحليلية لتراجم أبواب البخاري، نُشرت في مجلد صغير مطبوع، انظر: محمود حسن، الأبواب والتراجم، (Nagīnah: Maṭbaʿ al-Amān Akhbār)، ١٩٢٠.

«وكما أن اتصال الآيات القرآنية بعضها ببعض مسألةٌ تتعلّق بحكمة القرآن العظيمة [وإن كان تحصيلُها أمرًا بعيد المنال]، فإن الأمر نفسه يَصْدُق على كيفية اتصال تراجم أبواب البخاري بمضامين هذه الأبواب؛ إذ يكمن سرُّ اتساقهما فيما يلوح مما بينهما من تنافر ... وربما شُغِلَ الناسُ منذ عرفت الدوائرُ العلميةُ كتابَ البخاري بمحاولة حل هذه الإشكالية، فأودعوا كتبَهم ما كان يدور بأخلادهم طوال ألف سنة، رغم أن مَنْ رُزِق منهم حظًّا أكبر من المعرفة كان يدرك أن المجتمع العلمي مَدِينٌ للبخاري بتقديم حلٍّ لهذه الإشكالية أفضل من الحلول التي قُدِّمت حتى ذلك التاريخ. وعلى الرغم من المنجزات الأخرى التي حققها ابنُ حجر في شرحه المستوعب على «صحيح البخاري»، فإن هذا الجانبَ ظلَّ بحاجةٍ إلى مزيدٍ من الدرس والمناقشة ... وقد ولج وليُّ الله آفاقًا جديدة نحو فهم هذه المسألة، وورث عنه شيخُ الهند هذا المنهج الجديد»(٥٦).

وربما كان «فتح الباري» في نظر تلميذ شيخ الهند شرحًا وافيًا، ولكنه لم يكن -وما كان له أن يكون- الكلمةَ الفصلَ في الموروث المتراكم لشرح الحديث. والحقُّ أن التأويل نفسه الذي عدَّه تلاميذُ ابن حجر إحدى مزايا شيخهم، [١٥٣] بدا قاصرًا في نظر محدِّثي الهند منذ شاه ولي الله. وإذا كان تلميذُ شيخ الهند قد زعم أن شيخه كان يترسَّم خُطَى شاه ولي الله في مقاربة النص على نحو مبتكر، فإن شاه ولي الله نفسَهُ بدا مترددًا في وصف منهجه بـ«الجدة»، ما دام يتبع شرح ابن حجر في تراجم أبواب البخاري بدرجة كبيرة.

ولقد يَسَعُنَا أن نلاحظ هذه النزعةَ المزدوجةَ نحو الاستمرار والتحول في علاقة الكشميري بابن حجر العسقلاني؛ حيث رام كُتَّابُ التراجم إبراز المقارنة بينه وبين ابن حجر وغيره من محدِّثي العصر المملوكي من حيث الدقَّة وقوة الحافظة(٥٧). وكان ما حصل عليه الكشميري من إجازات بقراءة «صحيح البخاري» موضع حفاوة، أسوةً بأسلافه في العصر المملوكي؛ ومن هنا فقد أُعيدت طباعتُها كاملةً في

(٥٦) مناظر إحسان جيلاني، احاطه دار العلوم ميں بيتے ہوئے، د.ن، ص١٥٥-١٥٦. وقد ترجم هذا النص محمد قاسم زمان في:

"Studying in a Madrasa," 233-34.

(٥٧) أنور شاه الكشميري، عبد الفتاح أبو غدة، التصريح بما تواتر في نزول المسيح، بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ١٩٩٢م، ص٢٥؛ الكشميري، فيض الباري ١/ ٣١.

مقدمة شرحه لكتاب «الجامع الصحيح»(٥٨). ومن المعلوم أن الكشميري نفسَهُ أشار إلى إعجابه الشديد بشرح ابن حجر على «صحيح البخاري»(٥٩). ولكن على الرغم من هذا الإعجاب، فإنه وجد أن «فتح الباري» بحاجة إلى مزيدٍ من الشرح؛ لسبب مختلف، وهو أن ابن حجر كان منحازًا إلى المذهب الشافعي(٦٠). وفي كنف عصرٍ كولونياليٍّ بدت فيه الحيويةُ المتصلةُ لمذاهب الفقه موضع تساؤل على الصعيدَيْن الداخلي والخارجي، دُمِجَ شرحُ «صحيح البخاري» بوصفه مقررًا أساسيًّا في المنهج الدراسي بديوبند؛ بغيةَ إظهار اتساقه مع قواعد المذهب الحنفي(٦١). ومن أجل هذا السبب، لم يكن في مستطاع الكشميري أن يكتفي باختصار «فتح الباري» لابن حجر، وإنما كان يتعيَّن عليه أن يُسهِم بتقديم تفسيرات جديدة يمكن أن تجعل النصَّ داعمًا لآراء المذهب الحنفي. ومن هذا المنطلق، إذا كان الكشميريُّ معنيًّا بالدفاع عن موروثه الفقهي، فقد أفرد أيضًا حيزًا مهمًّا لاجتهاد الفقهاء المؤهلين الذين استندوا في اجتهادهم إلى المصادر التأسيسية بغية تحقيق هذا الهدف(٦٢).

وفي هذه البيئة، انتشر شرحُ العيني، بل إنه بزَّ أحيانًا شرحَ ابن حجر في التواريخ التفسيرية التي قدَّمها علماءُ ديوبند لجوامع الحديث(٦٣). وقد قدَّم محمد يوسف

---

(٥٨) انظر: الكشميري، فيض الباري، ص٢٦-٣٠.

(٥٩) السابق ١/ ٣٠.

(٦٠) أحمد رضا البجنوري، أنوار الباري، شرح أردي على صحيح البخاري، (Delhi: Rabbānī Book Depot, n.d.)، ١/ ٤٣٠.

(61) Zaman, "Studying in a Madrasa," 225-26.

(62) See Zaman, "The 'Ulamā': Scholarly Tradition and New Public Commentary," in *The New Cambridge History of Islam*, ed. Robert Hefner (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 340-41.

(٦٣) الكشميري، فيض الباري ١/ ٣٨. ويلاحظ محمد زكريا الكاندهلوي (ت ١٩٨٢م)، في مقدمته لشرح رشيد أحمد الجنجوهي (ت ١٩٠٥م) على «صحيح البخاري»، والموسوم بـ«لامع الدراري»، ما يميل إليه الحنفيةُ في العصر الحاضر من تفضيل لكتاب «عمدة القاري» للعيني، وهو تفضيل لا يزال يلاحظه أيضًا شُرَّاحُ الحديث المعاصرون في جنوب آسيا. انظر: الجنجوهي، الكاندهلوي، لامع الدراري، ١/ ٤٠١. وقد ذُكِرَ ذلك أيضًا في أحد مجالس شيخ الحديث محمد خواجه شريف في الجامعة النظامية، ٢٦ يوليو ٢٠١١م.

البنوري -في تصديره لشرح الكشميري- العينيَّ بوصفه مرجعًا [على غيره من شُرَّاح الحديث]، فذكر الشروح الحنفية على «صحيح البخاري» قبل ذكر «فتح الباري» لابن حجر، كما وصف كتاب «انتقاض الاعتراض»، وهو النص الذي كان ابنُ حجر يرجو من وراء تصنيفه فضحَ العيني بوصفه سارقًا، بأنه تفنيدٌ مذهبيٌّ وضعه ابنُ حجر ردًّا على التعقُّبات الحنفية التي ساقها العينيُّ لكتاب «فتح الباري»(٦٤). وهكذا لم يكن البنوري يعتبر الرعاية أو صدام الأنا أو الأمانة العلمية أسبابًا لما كان بين الرجلَيْن من نزاع، فلم يعتبر إلَّا النهوض بمذاهبهم الفقهية والدفاع عنها.

وعلى هذا النحو، قلبت المصفوفةُ الاجتماعيةُ والسياسيةُ المعقَّدةُ في الهند البريطانية المصادرَ الإسلاميةَ التقليديةَ للرعاية رأسًا على عقب، وهو الأمر الذي أفضى [١٥٤] إلى إثارة الشكوك في البُنَى والتقنيات التقليدية للسُّلطة الدينية والفقهية، وإبعاد العلماء المسلمين عن السُّلطة السياسية. بيد أنه في ظل هذه القيود الجديدة، وُفِّقَ العلماءُ المسلمون الإصلاحيون إلى المحافظة على صلة متعدِّدة الحواس بالماضي المثالي الذي كانوا يزعمون في الوقت نفسِه أنهم يعملون على صونه وإدخال بعض التحسينات عليه. وكذلك فإن السياق الكولونيالي البريطاني أفضى بهم إلى مخاطبة أنواع جديدة من الجماهير في الهند والعالم الإسلامي الأوسع، وجعل يضغط عليهم من أجل النظر في المصادر التأسيسية مجددًا، والكتابة والتفكير في قضايا السياسة بقدرٍ من الحرية أكبر مما استقام لأسلافهم. دعونا الآن نتحوَّل إلى دراسة الحالة التي تتناول مسألة التعزير؛ كي نرى كيف حقَّق شرحُ الكشميري على «صحيح البخاري» جملةً من أوجه الإتقان التفسيري في داخل موروث شرح الحديث، بالإضافة إلى التطرق في الوقت نفسِه إلى المشاغل السياسية والاجتماعية للجماهير الجديدة في السياق الكولونيالي.

إعادة صياغة التعزير في أحد الشروح الحديثية لمدرسة ديوبند

بحلول سنة ١٨٧٠م، أفضت العلمنةُ البنيويةُ الممنهجةُ التي قامت بها بريطانيا للمجتمع الهندي إلى إبعاد الشريعة وتعليم الفقه الإسلامي إلى المجال الخاص،

---

(٦٤) الكشميري، فيض الباري ١/ ٣٨. ويزعم البنوري أنه قرأ الكتاب مخطوطًا.

وأنشأت محاكم ومدارس علمانية لمنافستهما [أي: لمنافسة الشريعة وتعليم الفقه]، بل إنها حجبت تأثيرَهما تمامًا في بعض الأحيان(٦٥). ولم يحدث ذلك بإبطال السُّلْطة القانونية الإسلامية بغتةً، ولكن من خلال عملية سياسية وفكرية معقَّدة من النظر والاستيلاء [على مجالات اشتغال هذه السُّلطة] والتوفيق والترجمة والتقنين لنصوص الفقه الإسلامي(٦٦)؛ فنشأ عن ذلك مدونةٌ قانونيةٌ هجينةٌ اصطُلح على تسميتها بـ«القانون الأنجلو محمدي». وكان مجلس التاج البريطاني يمارس غالبًا في خلال هذه العملية سلطةً تعسفيةً في إقرار أو إبطال أو إدراج أو استبعاد الأُطُر والإجراءات والمفردات والمصادر المكوِّنة للمدونة القانونية الجديدة حين تتعارض مع القيم البريطانية القانونية والأخلاقية والسياسية(٦٧).

وأما فيما يتصل بدراسة الحالة التي وقع اختيارُنا عليها، وهي عقوبة «التعزير»، فقد ذكر المحامي رولاند كنيفيت ويلسون (Roland Knyvet Wilson) في خلاصته للقانون الأنجلو محمدي سنة ١٩٠٣م أنه «أسوأ من العقوبات المقررة على جرائم بعينها -كالصلب أو الوضع على الخازوق عقابًا على التمرد والثورة، والرجم أو الجلد عقابًا على الزنا، وقطع اليد عقابًا على السرقة، والجلد عقابًا على القذف وشرب الخمر- المجالُ الواسعُ الذي تُركَ لأهواء القضاة فيما يتعلَّق بالتعزير، أو العقوبة التقديرية، في كل الحالات التي لم يُنَصّ فيها على حدٍّ أو عقوبةٍ محددةٍ، وهي حالاتٌ لا تُحْصَى كثرةً»(٦٨).

[١٥٥] وعلى الرغم من أن قطع اليد والرجم ربما أذكى مخاوفَ المخيلة البريطانية الرائجة، فإن «المجال الواسع الذي تُرِكَ لأهواء القضاة» في حالات

(65) (Robinson, *Islam and Muslim History in South Asia,* 124).

(66) (Ebrahim Moosa, "Colonialism and Islamic Law," in *Islam and Modernity,* ed. Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 158-81; Wael Hallaq, *Sharīʿa: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 371-95).

(67) (Scott Kugle, "Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia," *Modern Asian Studies* 35, no. 2 (May 2001): 257-313).

(68) (Roland Wilson, *Anglo-Muhammadan Law: A Digest* (London: W.Thacker and Co., 1903), 71).

العقوبة التقديرية [التعزير] كان هو أكثر ما أقضَّ مضاجعَ خبراء القانون البريطانيين. والحقُّ أن ويلسون (Wilson) لم يتطرَّق إلى أيٍّ من المباحثات التي دارت حول العقوبة التقديرية، ولم يَعْرِض لأيٍّ من القيود التي أُحِيطَتْ بها، وهي المباحثاتُ والقيودُ التي تعقبناها تعقبًا دقيقًا في هذا الكتاب. وإنما نظر ويلسون إلى مسألة التعزير بوصفها عقوبةً لا يمكن التنبؤُ بها، الأمر الذي يُفْضي إلى ترك قدر هائل من السُّلطة لتقدير القاضي.

بيد أن العملية التي نشأ عنها القانونُ الأنجلو محمدي لم تكن أحادية الاتجاه بالكلية؛ فقد تعاون علماءُ الدين الديوبندية مع البريطانيين أحيانًا ابتغاء مساعدتهم في أن يكون القانونُ عاكسًا لأفضل القيم والآراء والإجراءات الدينامية لموروث الفقه الإسلامي الذي وسمه التنوعُ(٦٩). وثمة آخرون من علماء الديوبندية -كالكشميري- مارسوا شيئًا من الضغط على هذه العمليات، وإنْ بصورة غير مباشرة، متوسِّلين في ذلك بشرح الحديث. ولعل شرح الكشميري، وغيره، أسهم في تشكيل توقعات بعض المسلمين الهنود حول الوظائف الدينية والثقافية والسياسية والفقهية للحديث، ودينامية الطبقات المختلفة للآراء التي رأى مجلسُ التاج البريطاني أنها بلغت مبلغًا من التعقيد يحول دون إدراجها [في القانون الأنجلو محمدي]. وقد دافع الكشميري أيضًا عن ضرورة وجود نوعٍ من التقدير القضائي الذي أزعج رجال القانون البريطانيين إزعاجًا شديدًا. وعلى هذا النحو، ينبغي قراءةُ تفسيرات الكشميري للحديث الذي تناول «التعزير» في «صحيح البخاري» في سياق لم يكن فيه هدفُهُ الأساسيُّ تنظيمَ ممارسةٍ قائمةٍ، وإنما أراد أن يكون بمنزلة نقيضٍ للدعاوى المتنافسة على السُّلطة القانونية من الداخل والخارج.

وإذا كان الكشميريُّ لم يُعَلِّق على كل حديث ورد في «صحيح البخاري»، فقد ساق تفسيرًا متفردًا للحديث الذي يذكر أن النبي [ﷺ] أمر المؤمنين قائلًا: «لا تجلدوا فوق عشرة أسواط إلَّا في حدٍّ من حدود الله»(٧٠). وأُسْوَةً بشرح ابن بطَّال

(69) (Furqan Ahmad, "Contribution of Maulana Ashraf ʿAli Thanavi to the Protection and Development of Islamic Law in the Indian Subcontinent," *Islamic and Comparative Law Quarterly* 6, no. 1 (1986): 71-79).

(٧٠) الكشميري، فيض الباري ٤/ ٤٥٦-٤٥٧، (كتاب: المحاربين، باب: كم التعزير والأدب؟).

على «صحيح البخاري» في الأيام الأخيرة للأمويين بالأندلس، استهلَّ الكشميريُّ شرحَهُ لهذا الحديث بإيراد تاريخ تفسيري ينتظم الآراء الكلاسيكية التي قِيلَتْ حوله، بيد أنه قَصَرَ مناقشتَهُ على آراء المذهب الحنفي في هذه المسألة، عوضًا عن الإلمام بطائفة الآراء المبكِّرة التي يشملها نطاقُ الفقه في العموم[٧١].

والحقُّ أن الآراء الكلاسيكية المأثورة عن المذهب الحنفي -وفقًا لتعبير الكشميري- كانت مُوَزَّعَةً في الغالب بين فريقَيْن؛ أحدهما: يشمل أولئك [الفقهاء] الذين كانوا يعتقدون -كما ذكر الكشميري- أن العقوبة التقديرية [التعزير] يجب ألَّا تزيد على تسع وثلاثين جلدة؛ [«إذ لا ينبغي أن يبلغ التعزيرُ أخفَّ الحدود»]، وأخفُّ عقوبةٍ حديةٍ نصَّ عليها اللهُ في القرآن هي أربعون جلدةً. والآخر: يشمل أولئك [الفقهاء] الذين كانوا يعتقدون أن العقوبة التقديرية [التعزير] لا حدَّ لها؛ [لأنها موكولةٌ إلى رأي الإمام]. وقد استشهد الكشميريُّ فيما يتصل بالفريق الثاني ببعض علماء الحنفية [١٥٦]من أمثال أبي يوسف والطحاوي وأبي حنيفة[٧٢] الذي أشار إليه الكشميريُّ على نحوٍ تبجيليٍّ بأن وصفه قائلًا «إمامنا الأعظم»، وقد أجاز أبو حنيفة للقضاة من بين هؤلاء العلماء الأثبات التعزيرَ بالقتل على الذنوب غير الحدية[٧٣].

وقد آثر الكشميريُّ الرأيَ القائلَ بأنه لا حدَّ للتعزير؛ استنادًا إلى أن الزيادة على عشر جلدات قد ثبتت في غير حديث، على الرغم من أنه لم يذكر أيًا من هذه الأحاديث أو يُقَيِّم مصدرها[٧٤]. بيد أنه أضاف شرطًا مهمًّا، ربما وضعه الشُّرَّاحُ السابقون، وإن لم ينصوا عليه صراحةً قطُّ، أَلَا وهو أن العمل بهذه الأحاديث لا يُسوَّغ إلَّا لصاحب ديانة يُراعي حدود الله ويحفظ أوامر الشرع، [«ولا ينبغي الإفتاءُ بها عامةً، فتبسطُ الظلمةُ أيديهم، فيضيِّقون أرض الله تعالى على الناس»][٧٥].

(٧١) لم تظهر الإشارات إلى الآراء التي تعتزي إلى المذاهب المنافسة إلاَّ في الهوامش التي ساقها تلاميذه. انظر: السابق ٤/ ٤٥٦-٤٥٨ (كتاب: المحاربين، باب: كم التعزير والأدب).

(٧٢) السابق ٤/ ٤٥٦-٤٥٧ (كتاب: المحاربين، باب: كم التعزير والأدب؟).

(٧٣) السابق ٤/ ٤٥٧ (كتاب: المحاربين، باب: كم التعزير والأدب؟).

(٧٤) السابق ٤/ ٤٥٨ (كتاب: المحاربين، باب: كم التعزير والأدب؟).

(٧٥) السابق.

وبعبارة أخرى يمكن القول: إن الكشميري على الرغم من أنه أثبت رأيَ مذهبه الفقهي الذي يخوّل لمفسِّر الحديث سلطةً تقديريةً مطلقةً، خلافًا لمعنى ظاهر الحديث، فقد قَصَرَ تطبيقَهُ العمليَّ على قلةٍ مخصوصةٍ رشيدةٍ. فليس لدى عموم الناس إذن -فيما يرى الكشميريُّ- تفويضٌ مطلقٌ بتوقيع عقوبة القتل؛ اتباعًا للهوى.

فهل كانت مخاوفُ الكشميري -من توقيع عموم الناس عقوباتٍ شديدةً بغير تأهيل ملائم- تستندُ إلى أساس؟ لعله كان يفكِّر في أب أو زوج أخذهما التعصبُ الشديدُ فضرب هذا ابنَهُ وضرب ذاك زوجَهُ ضربًا مبرِّحًا ألحق بهما الأذى. بيد أن حقيقة أن الكشميري كان يتعيَّن عليه تأكيد الميزة التي ينفرد بها الخبير المؤهل تأهيلًا تقليديًّا في المقام الأول تنطوي على اعتراف دقيق بذلك المشهد الذي سمحت فيه بعضُ التقنيات والمؤسسات التعليمية الجديدة لعموم الجماهير باحتياز ثقافة إسلامية خارج نطاق الرقابة الصارمة لمؤسسات ومناهج التعليم التقليدية، مع ما ينطوي عليه ذلك من نتائج جليلة الخطر. ويتسق ما قام به الكشميريُّ من إعادة سرد ما ابتُلي به الباجي، حيث تدخل أحدُ كبار العلماء لإنقاذه من مطالبة العامَّة بقتله بعد أن ادعى أن النبيَّ [ﷺ كتب]- مع هذا الاهتمام المعاصر الأوسع نطاقًا(٧٦).

وقد تطرق الكمشيريُّ إلى مسألةٍ أخرى من تلك المسائل التي استحوذت على اهتمام واقعه المعاصر، وذلك عند مناقشته لما بدا كأنه أمرٌ ثانويٌّ: لماذا أهمل ابنُ دقيق العيد، قاضي قضاة الشافعية خلال عصر المماليك، ذِكْرَ خصمه، ابن تيمية، صراحةً باسمه؟ افترض الكشميري أن ابن دقيق العيد كان من كبار أولياء الله في زمانه، وأنه لم يشأ أن يذكر ابن تيمية باسمه؛ لأن هذا الأخير كان يُشَدِّد الكلام في الأولياء(٧٧). وسواء أصحَّت هذه القراءةُ لدوافع ابن دقيق العيد أم لا، فإنها تربط

---

(٧٦) السابق ٤/ ١٠٨، ١٠٩ (كتاب: المغازي، باب: عمرة القضاء).

(٧٧) للوقوف على آراء الكشميري في ابن تيمية وبعض مواقفه التي أثارت الخلافَ، انظر: البجنوري، أنوار الباري ١/ ٣١٨، ٣١٩. وللوقوف على نقد ابن تيمية المثير للجدل لزيارة قبور أولياء الصوفية، انظر:

Christopher S. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of*

-رغم ذلك- المساجلات المعاصرة التي قامت بها الديوبندية ضد بعض العادات المتبعة في زيارة الصوفية للأضرحة بأحد المفاهيم المستمدَّة من الزمن الماضي في العصر المملوكي. وكان مجرَّد التلفظ باسم ابن تيمية في بيئة أولياء الصوفية [١٥٧] كفيلًا بتهييج مشاعر جماهير الكشميري في ديوبند وعبر المحيط الهندي(٧٨).

وعلى هذا النحو، كشفت مناقشةُ الكشميريِّ لحديث الجلد عشرًا عن بعض المخاوف التي استولت على نفوس أهل عصره، وهي مخاوفُ متعلِّقةٌ بالشرعية الراسخة لعلماء المذهب الحنفي المؤهلين في ظلال عصر كولونيالي تقلَّصت فيه السلطةُ القانونيةُ لعلماء المسلمين بسبب القانون الأنجلو محمدي، وبسبب الزيادة المطردة في عدد جمهور المتعلِّمين. بيد أنه بالإضافة إلى هذه العوامل الاجتماعية والسياسية، حاول الكشميريُ أن يحقِّق في تفسيره أيضًا بعض أوجه الإتقان التفسيري، من خلال تقديم بعض الردود على المساجلات الدائرة بين المسلمين على مر الزمن؛ فألمح إلى المساجلات الشاجرة في الماضي والحاضر ضد مكانة أولياء الصوفية، وأثبت رأي أولئك المفسِّرين السابقين والحاليين الذين راعوا المعنى الظاهر لحديث الجلد عشرًا، وهو المعنى الذي يخوِّل للقضاة سلطةً مطلقةً في حالات التعزير، ونافح عن هذا الرأي.

انتقاد أهل الحديث في عصر الطباعة

إذا كان الديوبنديةُ قد تجاوزوا رعاية النُّخبة، فإن صديق حسن خان (ت ١٨٩٠م)، الشخصية الرئيسة التي وقفت وراء حركة أخرى من حركات الإصلاح السُّني في الهند، أَلَا وهي حركة أهل الحديث، كان يعتمد إلى حدٍّ كبيرٍ على الدعم

Muslim Saints in Late Medieval Egypt (Leiden: Brill, 1998), 168-94.

(٧٨) يمكن الوقوف على خلاصة ممتازة لأصول هذه المساجلات في: (Ingram, "Deobandis Abroad," 32-64). وكذلك فإن الحركة الإصلاحية التي كان محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٠٦-١٧٩٢م) في وسط الجزيرة العربية مصدر إلهامها قد عارضت بشدَّة بعض ممارسات زيارة قبور الأولياء.

الذي أتاحته له الطبقةُ الأرستقراطيةُ في إمارة بوبال[٧٩]. فبعد أن كان فقيرًا مُعْدِمًا، صار بوسعه «الوصولُ إلى ثماني مطابع رسمية، وأن يلتحق بفريق علماء البلاط، الذي ضمَّ بعضَ اليمنيين»؛ بفضل زواجه من شاه جهان بيكم (ح ١٨٦٨-١٩٠١م)[٨٠]. والحقُّ أن السبب المشترك الذي وجده أهلُ الحديث والديوبندية لمعارضة بعض الممارسات التي اقترنت بزيارة قبور الأولياء، وما جرى عليه كلا الفريقَيْن من عزو نَسَبه العلمي إلى شاه ولي الله أحد أعلام القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، لم يَحُلْ دون وقوع الخلافات الصارخة بينهما في منهج دراسة الشريعة واستنباط أحكامها[٨١]. وكان أهلُ الحديث يسعون إلى القضاء على سلطة مذاهب الفقه التقليدية -كالمذهب الحنفي- قضاءً مبرمًا؛ حيث نظروا إليها بوصفها «بدعة» مُفْسِدةً نشأت بعد عصر النبي [ﷺ] وظهور الإسلام.

ولعل انتقاد أهل الحديث للسُّلْطة الفقهية التقليدية يضرب بجذوره في الشبكات العلمية خلال القرن التاسع عشر الميلادي في أرجاء المحيط الهندي. وقد زعم صديق حسن خان -شأن كثير غيره من محدِّثي الهند في هذا العصر- أنه تأثَّر بعبد الحق البنارسي (ت ١٨٧٠م)، الذي يرجع إليه الفضلُ في إدخال الأفكار الثورية التي قال بها شيخُهُ محمد الشوكاني (ت ١٨٣٤م) إلى الهند، وكان البنارسي

---

(٧٩) على الرغم من أن الدراسات التي تتناول أهل الحديث لا تزال أُمنية نطمح إلى تحقيقها، فمن الممكن الوقوف على نبذة عن أهل الحديث في: (Metcalf, *Islamic Revival in British India,* 268-96). وتتيح لنا أطروحةُ كلوديا بريكل (Claudia Preckel) عن صديق حسن خان لمحةً عامَّة مفيدة عن الشبكات والتيارات العلمية في تفسير الحديث. انظر:

Claudia Preckel, "Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19. Jahrhunderts. Muh. ammad S. iddīq H. asan Khān (st. 1890) und die Entstehung der Ahl-e Ḥadīth-Bewegung in Bhopal" (PhD diss., Ruhr-University Bochum, 2005).

وللوقوف على فكرة عامة أساسية عن حياة حسن خان، انظر: الجنجوهي، الكاندهلوي، لامع الدراري، ١/ ٤٦٦-٤٦٧، وراجع أيضًا: (*EI3,* s.v. "Ahl-i Ḥadīth" (Claudia Preckel)).

(80) (*EI2,* s.v. "Nawwāb Sayyid Ṣiddīk Ḥasan Khān» (Ẓafarul-Islām Khān); Metcalf, *Islamic Revival in British India,* 268).

(٨١) للوقوف على نبذة عن بعض هذه الخلافات، انظر: (EI3, s.v. "Ahl-i Ḥadīth" (Claudia Preckel))

قد درس على يد الشوكاني في صنعاء باليمن. والحقُّ أن الشوكاني لم يكن يسعى إلى إقناع الفقهاء بالعدول عن تقليد هذا المذهب أو ذاك فحسب، وإنما كان يُنكر أيضًا على أولئك الذين استمسكوا بآراء مذاهبهم الفقهية على غير بصيرةٍ، معتبرًا هذا الصنيعَ بدعةً محرَّمةً(٨٢). وكان الشوكانيُّ [١٥٨] يرى أن الآراء الشرعية تقتصر على تلك الآراء التي يقول بها فقيهٌ مؤهَّلٌ يبذل غاية وسعه لاستنباط الحُكْم الفقهي من المصادر التأسيسية (وهو ما جرى الاصطلاحُ على تسميته بالاجتهاد)، بيد أنه رغم براعة حديثه في مناهضة سلطة المذاهب الفقهية، أحسَّ فيما يتصل بتفسير «صحيح البخاري» بضرورة التقيُّد بـ«فتح الباري» لابن حجر؛ فحين طلب إليه تلاميذُهُ أن يشرح لهم «صحيح البخاري»، أجابهم ممازحًا: «لا هجرة بعد الفتح»، وهي توريةٌ عن الحديث الشهير الوارد في الصحيح «لا هجرة بعد الفتح [أي: فتح مكة]»(٨٣).

وقد حَكَى صديق حسن خان رفضَ الشوكاني [شرح «الجامع الصحيح»] في مقدمة شرحه على مختصر الصحيح، وأضاف قائلًا: «وإذا كان هذا جوابَ مَنْ برع الأمجاد وبلغ رتبة الاجتهاد، فكيف بمثلي قاصر الباع، نزر الاستعداد» يضطلع بوضع شرح على «الجامع الصحيح»؟!(٨٤). وبدلًا من أن يحاول تجويد عمل ابن حجر في»فتح الباري»، أسوةً بمحاولات الكشميري وشيخ الهند، كان هدفُهُ الأول تحرير النشرات المطبوعة من «فتح الباري» ونشرها لا غير(٨٥). وكان الحصولُ على «فتح الباري» فيما مضى أمرًا متعذِّرًا في دهلي، وإن تناثرت بعضُ أقسام إحدى النُّسَخ الخطيَّة في ثلاثة أماكن(٨٦). وهكذا أفضت النشراتُ المطبوعةُ التي

---

(82) (Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkānī* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 76-108).

وللوقوف على دراسة مقارنة بين موقف الشوكاني وموقف أهل الحديث من التقليد، انظر:
Zaman, "The 'Ulamā' " 339-40.

(٨٣) حكى ذلك صديق حسن خان في كتابه: الحطة في ذكر الصحاح الستة، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٧م، ص١٣١-١٣٢.

(٨٤) صديق حسن خان، عون الباري، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م، ١/ ١١-١٢.

(85) (Zaman, "Commentaries, Print and Patronage," 63).

(86) (See Metcalf, *Islamic Revival in British India,* 205-6).

أصدرها خان للكتاب، وهي الأولى من نوعها، إلى زيادة إمكانية الحصول على الكتاب بدرجة كبيرة.

ثم كان أن صنَّف صديق حسن خان شرحَهُ المختصر على «صحيح البخاري»، وهو الشرحُ الموسومُ بـ«عون الباري». وكان هذا الكتابُ في حقيقة الأمر مختصرًا فنيًّا لشرح ابن حجر، وربما كان ذلك ناشئًا عن تقدير مؤلِّفه لما اتَّسم به «فتح الباري» من شمول واستيعاب. بيد أن صديق حسن خان أمعن في الحدِّ من سُلْطة النص الذي صنَّفه بنشره في صورة حاشية على الشرح الشهير الذي وضعه الشوكاني على المجموع الحديثي الذي صنَّفه جدُّ ابن تيمية[87]. والحقُّ أن الشروح الخطيَّة المثبتة في الحواشي التي صُنِّفت في بيئة تقليدية كانت تتفاعل في العادة مع النص الأصلي نفسه، بيد أن النص الأصلي الذي يشتمل على شرح إضافي لنص مغاير بالكلية، وإن كان ذا صلةٍ به، لا يمكن تصوره إلَّا في عصر الطباعة (انظر: الشكل رقم ٨).

ومن مقاصد الجمع بين هذين الشرحَيْن المتمايزين على هذا النحو أنَّ مَنْ يشتري النصَّ سوف يحصل على كتابَيْن بثمن كتاب واحد، وأن القارئ سيتيسر له القيامُ بالإحالات المرجعية بينهما في غير مشقَّة. على أن موثوقية تفسيرات البخاري وحسن خان الرصينة نسبيًّا لا بدَّ أنها عززت سُلطة كتاب الشوكاني الأكثر جرأة. وإذا كان الشوكانيُّ قد واتته الجرأةُ لإنكار التقيُّدِ بآراء مذهبٍ فقهيٍّ بعينه في قلب الصفحة، فإن خان كان من الذكاء بحيث عَمِلَ على تنقية «فتح الباري» من أيِّ استحسان شافعي صريح [للتمذهب] في حواشيه على الشوكاني[88].

[١٦٠] وعلى الرغم من أن صديق حسن خان كان ينعم برعاية إمارة بوبال، فلعله لم يكن يحظى بسلطة أكبر من تلك التي حَظِيَ بها الديوبنديةُ في تشكيل

(٨٧) محمد بن علي الشوكاني، محمد صديق حسن خان، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار وبهامشه كتاب عون الباري، ٧ مجلدات، بولاق، ١٨٨٠م.

(٨٨) ربما كان حسن خان أكثر صرامةً وأكثر ولوعًا بالجدل في مواضع أخرى، انظر: Metcalf, *Islamic Revival in British India,* 278-80.

عجب الذنب (فيه يركب الخلق) ولمسلم ٦٠ من طريق همام عن أبي هريرة ان في الانسان عظما لا تأكله الارض أبدا

مسعود المذكور وفيه مقال لمن يجوز للامام والحاكم ومن صلح ان يقيم الحدود اذا علم بذلك وان لم يقع من فاعل ما يوجبها اقرار ولا قامت عليه البينة وقد اختلف في أصل حكم الحاكم بعلمه مطلقا فشريح والشعبي وابن أبي ليلى والاوزاعي ومالك وأحمد واسحق والشافعي في قول له قالوا لا يجوز له ان يقضي بعلمه مطلقا وقال الناصر والمؤيد بالله في قول له والشافعي في قول له أيضا انه يجوز للحاكم ان يحكم بعلمه في كل شئ من غير فرق بين الحد وغيره وذهبت الهادوية الى أنه يحكم بعلمه في الاموال دون الحدود الا في حد القذف فانه يحكم فيه بعلمه ويدل على ذلك ما أخرجه البخاري تعليقا ان عمر قال لعبد الرحمن لو رأيت رجلا على حد فقال أرى شهادتك شهادة رجل من المسلمين قال أصبت ووصله البيهقي ويؤيده حديث لو كنت راجما أحدا بغير بينة لرجمتها في قصة الملاعنة وقد تقدم فان ذلك يدل على ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد علم زناها

(باب ما جاء في قدر التعزير والحبس في التهم)

(عن أبي بردة بن نيار انه سمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول لا يجلد فوق عشرة أسواط الا في حد من حدود الله تعالى رواه الجماعة الا النسائي * وعن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حبس رجلا في تهمة ثم خلى عنه رواه الخمسة الا ابن ماجه) حديث أبي بردة متفق عليه وقد تكلم في اسناده ابن المنذر والاصيلي من جهة الاختلاف فيه وقال البيهقي قد أقام عمرو بن الحرث اسناده فلا يضره تقصير من قصر فيه وقال الغزالي صححه بعض الائمة وتعقبه الرافعي في التذنيب فقال أراد بقوله بعض الائمة صاحب التقريب ولكن الحديث أظهر من أن تضاف صحته الى فرد من الائمة فقد صححه البخاري ومسلم وحديث بهز بن حكيم حسنه الترمذي وقال الحاكم صحيح الاسناد ثم أخرج له شاهدا من حديث أبي هريرة وفيه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حبس في تهمة يوما وليلة وقد تقدم الاختلاف في حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قوله لا يجلد روى بفتح الياء أوله وكسر اللام وروى أيضا بضم الياء وفتح اللام وروى بصيغة النهي مجزوما وبصيغة النفي مرفوعا قوله فوق عشرة أسواط في رواية فوق عشر ضربات قوله الا في حد المراد به ما ورد من الشارع مقدرا بعدد مخصوص كحد الزنا والقذف ونحوهما وقيل المراد بالحد هنا عقوبة المعصية مطلقا لا الاشياء المخصوصة فان ذلك التخصيص انما هو من اصطلاح الفقهاء وعرف الشرع اطلاق الحد على كل عقوبة لمعصية من المعاصي كبيرة أو صغيرة ونسب ابن دقيق العيد هذه المقالة الى بعض المعاصرين له والى هذا ذهب ابن القيم وقال المراد بالنهي المذكور في التأديب للمصالح كتأديب الاب ابنه الصغير واعترض على ذلك بانه قد تظهر ان الشارع يطلق الحدود على العقوبات المخصوصة ويؤيد ذلك قول عبد الرحمن بن عوف ان أخف الحدود ثمانون كما تقدم في كتاب حد شارب الخمر وقد ذهب الى العمل بحديث الباب جماعة من أهل العلم منهم الليث وأحمد في المشهور عنه واسحق وبعض الشافعية

فيه يركب يوم القيامة قالوا أي عظم قال عجب الذنب وهذا الحديث عام يخص منه الانبياء لان الارض لا تأكل أجسادهم وقد ألحق ابن عبد البر بهم الشهداء والقرطبي المؤذن المحتسب قال ابن الجوزي قال ابن عقيل لله في هذا سر لا نعلمه لان من يظهر الوجود من العدم لا يحتاج الى شئ يبني عليه ويحتمل ان يكون ذلك جعل علامة للملائكة على احياء كل انسان بجوهره ولا يحصل العلم للملائكة بذلك الا بابقاء عظم كل شخص ليعلم انه انما أراد بذلك اعادة الارواح الى تلك الاعيان التي هي جزء منها ولولا ابقاء شئ منها لجوزت الملائكة ان الاعادة الى أمثال الاجساد لا الى نفس الاجساد (قوله عز وجل الا المودة في القربى) أي ان تودوني لقرابتي منكم أو تودوا أهل قرابتي (عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ان النبي صلى الله عليه) وآله (وسلم لم يكن بطن من قريش الا كان له فيهم قرابة فقال الا ان تصلوا ما بيني وبينكم من القرابة) فحصل الآية على ان تودوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم من أجل القرابة التي بينه وبينكم فهو خاص بقريش ويؤيده ان السورة مكية وأما حديث ابن عباس عند ابن أبي حاتم قال لما نزلت هذه الآية قل لا أسألكم عليه أجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين أمر الله

(الشكل رقم ٨)

الصفحة رقم ٦٠ من الجزء السابع من نشرة بولاق لكتاب «نيل الأوطار» للشوكاني، وهو شرح على كتاب «منتقى الأخبار» لمجد الدين ابن تيمية؛ وفي الحاشية كتاب «عون الباري لحل أدلّة البخاري» لصديق حسن خان القنوجي.

موقف مجلس التاج البريطاني من عقوبة التعزير. والحقُّ أن كثيرًا من الأفكار التي كان يدين بها قُوبِلت بالشكِّ من جانب بريطانيا في أنه يتبنَّى آراءً مماثلةً لتلك الآراء التي يقول بها الوهابيةُ، هذه الحركة الإصلاحية التي نشأت في وسط الجزيرة العربية. وعلى الرغم مما يجمع بين أفكارهما من مشابه، فإن خان كان يعترض على هذا الوصف[٨٩].

وقد خلص صديق حسن خان والكشميري إلى نتائج متعارضة في مسألة التعزير؛ فبينما استنتج الكشميريُّ أن القاضي المؤهَّل يجب أن يتمتَّع بسُلْطة مطلقة في تقدير عقوبة التعزير، انتهى خان إلى أن القضاة يتعيَّن عليهم التقيدُ بالمعنى الظاهر للحديث: عشر جلدات للذنوب غير الحديَّة لا تزيد. ولمَّا كانت مناقشةُ خان لعقوبة التعزير عبارة عن اختصار لتفسير ابن حجر لحديث الجلد عشرًا في «فتح الباري»، فليس لدينا أية آراء انفرد بها خان حتى نتوفر على تحليلها، وإنما ينبغي علينا أن ندرس ما آثر تضمينَهُ وما فضَّل حذفه في مختصره لكتاب ابن حجر.

ولعلكم تذكرون أن ابن حجر قرأ سؤالَ البخاري في الباب المعنون بـ«كم التعزير والأدب؟» بحسبانه دليلًا على أن مسألة التعزير كانت مسألةً مطروحةً للنقاش [أي: إنها كانت مسألةً اجتهاديةً][٩٠]. بيد أن إغفال صديق حسن خان مناقشةَ ترجمةِ الباب الذي ورد فيه الحديثُ المذكورُ كان بمنزلة إغلاق للنص في هذا الصدد، وإذا كان قد سلَّم بأن هناك خلافًا حقيقيًّا نشب بين مذاهب الفقه حول عقوبة التعزير، فقد تحاشى في الشطر الأخير من شرحه -على نحو ما سنرى- [بيان] الحاجة إلى [مناقشة] مثل هذا الخلاف. ويوشك أن يخلو حديثُهُ أيضًا من الخلافات الشاجرة حول صحَّة أسانيد الحديث؛ فلم يزد على أن ذكر حقيقة أن هذه الأحاديث أخرجها البخاريُّ ومسلمٌ وأصحابُ السُّنن الأربعة: أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه[٩١]. ولا بُدَّ أنه كان يرى أن الزمن الذي وقع فيه الجدلُ حول صحَّة هذه الأحاديث ذات الصلة قد ولَّى منذ عهد بعيد. وقد ضمَّن

---

(89) (Ibid., 278-80, 293).

(٩٠) صديق حسن خان، عون الباري ٦/ ٢٧٠؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١٢/ ١٧٨ (كتاب: المحاربين، باب: كم التعزير والأدب؟).

(٩١) صديق حسن خان، عون الباري ٦/ ٢٧١ (كتاب: المحاربين، باب: كم التعزير والأدب؟).

خان شرحه مناقشةً للخلاف بين ابن دقيق العيد وابن تيمية حول هذا الحديث. على أنه بينما أشار ابنُ حجر إلى الأخير في شرحه باسمه مجردًا «ابن تيمية»، فإن خان ذكره مقرونًا بلقبٍ تبجيليٍّ صدَّر به النقل الذي أخذه عن ابن حجر؛ فقال: «شيخ الإسلام ابن تيمية»[٩٢]. ومن الأسباب التي دعته إلى تضمين شرحه هذه المناقشةَ أن جمهور قُرَّائه كانوا مشغوفين غاية الشغف بسماع رأي ابن تيمية في هذا الحديث؛ حيث كان موضع إعجاب كبير بوصفه أحد الدعاة [١٦١] إلى أنواع من الإصلاح خلال العصر المملوكي كان الشوكانيُّ وأهلُ الحديث في أمس الحاجة إليها في عصرهم.

وكذلك لخَّص صديق حسن خان التاريخَ التفسيريَّ الذي أورده ابنُ حجر لآراء الفقهاء الكلاسيكيين، ولكن الأهم من ذلك أنه لم يُبْدِ انحيازًا إلى رأي مذهبٍ فقهيٍّ بعينه. والواقع أنه أغفل الرأيَ نفسَهُ الذي كان ابنُ حجر يرى أنه يجب أن يكون هو «المعتمد»؛ وهو رأي النووي الذي قرَّر فيه أن الجمهور لم يقُل بما دلَّ عليه حديثُ الباب[*]. وعلى هذا النحو، أكَّد صديق حسن لقرائه أن الإجماع قد انعقد على أن الحديث ينبغي أن يُعَامَل بوصفه أحد مصادر الفقه، حتى لو عارض رأي أحد المذاهب الفقهية[٩٣].

وعلى الرغم من أن خان أبرز بدرجةٍ أكبر جوانبَ مناقشة «فتح الباري» لعقوبة التعزير التي كانت لها أصداؤها في القواعد الفقهية لأهل الحديث، فقد بدا مُقَيَّدًا بصورة أكبر مما لو كان قد أقام شرحَهُ مباشرة على مناقشة الشوكاني للتعزير. وبينما أغفل خان بكل بساطة تعويل ابن حجر على رأي النووي، فإن الشوكاني لم يدرجه إلَّا لكي يبادر إلى نقضه نقضًا صريحًا؛ حيث قال: «لا ينبغي لمنصف التعويلُ على

---

(٩٢) صديق حسن خان، عون الباري ٦/ ٢٧٠ (كتاب: المحاربين، باب: كم التعزير والأدب؟)؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١٢/ ١٧٨ (كتاب: الحدود، باب: كم التعزير والأدب؟).

(*) لعل من المناسب أن نورد نصَّ مقالة ابن حجر بتمامها؛ حيث قال: «ونقل القرطبي أن الجمهور قال بما دلَّ عليه حديثُ الباب، وعكسه النووي وهو المعتمد، فإنه لا يُعْرَفُ القول به عن أحدٍ من الصحابة». (المترجم)

(٩٣) صديق حسن خان، عون الباري ٦/ ٢٧١ (كتاب: المحاربين، باب: كم التعزير والأدب؟).

قول أحدٍ عند قول رسـول الله»(٩٤). وكان خان يَعُدُّ نفسـه -كما أسـلفتُ- « قاصر البـاع نـزر الاسـتعداد» مقارنةً بالشـوكاني، ولعل بيانـه المقيد على هـذا النحو كان انعكاسًـا لهـذا التواضـع. وإذا كان بعـضُ كُتَّـاب التراجـم وخصوم خـان قد ذكروه بوصفه شخصًا بليدًا طائشًا شرس الطباع، فإن قدرته على الإقناع كانت تكْمُن على وجـه التحديـد في قدرتـه على جعل تقليد الشـرح يتحدَّث عـن النتائج التي خلص إليها أهلُ الحديث، دون أن يذكر ذلك صراحةً أو يُفَنِّد الآراء المنافسة(٩٥).

وأمـا على صعيد التأليف، فقد كان شـرحُ الكشـميري -من نـواحٍ عديدة- أكثر انفتاحًا بما لا يتقارب من شـرح صديق حسـن خان، ولئن كان الكشـميريُّ قد دافع عـن المذهب الحنفي، فقد قدَّم للموروث التفسـيري [في ميدان شـروح الحديث] ردودًا جديدة لم يُسْبَق إليها، وبيَّن كيفيةَ تطبيقها على أفضل وجه في الزمن الحاضر. وأمـا حسـن خان، فكان على النقيض مـن ذلك؛ إذ على الرغم مـن إعجابه بأولئك الذيـن عارضـوا التعويل على المرجعيات التقليدية، فقد اكتفى بالحديث من خلال كلمـات المثـال النموذجـي لعلمـاء الحديـث خـلال العصـر المملوكي، وتمسَّـك بالمعنـى الظاهـر لحديث الجلد عشـرًا. وفـي الحالتَيْن كلتيهما، لـم يكن الاحتفاظُ بـآراء الشُّـرَّاح التـي تعتزي إلى العصـر المملوكي مجـرَّد وصف لسـلطاتهم، وإنما كانت أيضًا أداةً للإبداع والمباحثة المعيارية.

* * *

أفضـت الرعايةُ التي بسـطتها سـلطنةُ الكُجُـرات وملوكُ الدكن [علـى العلماء] خلال القرن التاسـع الهجري (السـادس عشـر الميلادي) إلى بثِّ رُوح الحيوية في الحركـة العلميـة [١٦٢] وتحفيـز الهجرة بيـن الهند ومراكز التعليم في مصر وشـبه الجزيرة العربية؛ ولهذا فقد وجدت ممارسـةُ شـرح الحديـث، التي كانت قد بلغت في القاهرة المملوكية آفاقًا بعيدةً أشبهت العصر الباروكي، حياةً مفعمةً بالنشاط في الهنـد، بيـن العلمـاء المهاجريـن في أول الأمر، ثم بيـن المحدِّثين الذيـن وُلِدُوا في

(٩٤) الشوكاني، صديق حسن خان، نيل الأوطار وبهامشه كتاب عون الباري ٧/ ٦١ (كتاب: الحدود، باب: ما جاء في قدر التعزير).

(95) (Metcalf, *Islamic Revival in British India,* 283-84).

الأراضي الهندية ودرسوا فيها الحديث بين القرنَيْن العاشر والثاني عشر للهجرة (السادس عشر إلى الثامن عشر للميلاد). وقد أورد أحدُ المؤرخين المهاجرين الذين اشتغلوا بالكتابة في الكُجُرات خلال القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) طَرَفًا من مجالس الشروح الحيَّة لـ«صحيح البخاري» في اليمن، وهي المجالسُ التي نافست نظائرَهَا التي جرت العادةُ بعقدها في القلعة بالقاهرة المملوكية. وكانت المسائلُ الماديةُ والرؤى المفرطة في نزعتها الحسيَّة جزءًا من هذه التجربة؛ حيث لاحظ أحدُ شهود العيان أن نسخةً من كتاب «فتح الباري» لابن حجر كانت من بين الكتب التي تُدُووِلت في هذه المجالس، وزعم أنه رأى النبيَّ [ﷺ] نفسَهُ بين الحاضرين.

وفي الوقت نفسِه، كان سلاطينُ الكُجُرات يدركون المكانة التي يحظى بها موروثُ شرح الحديث والشرعية التي يتمتَّع بها وما سوى ذلك مما يتصل به من أشكال رأس المال الاجتماعي، وكانوا ينفقون -في كرم وسخاء- الأموالَ الطائلةَ وما تُغِلُّه الأراضي من عائدات؛ ابتغاءَ دعم هذا الموروث، واجتمعت لديهم في المقابل طائفةٌ ممتازةٌ من الشروح الحديثية المكتوبة التي ترجع إلى عصر المماليك، فزوَّدُوا بها مكتباتِهم، وحصلوا على بعض الإهداءات التي تَغصُّ بالثناء عليهم وتبجيلهم تبجيلًا لا نظير له في تاريخ هذا الجنس من أجناس الكتابة. وفي الوقت نفسِه، أدرك بعضُ الرُّعاة ما ينطوي عليه هذا الموروثُ من غايات كامنة، وكيف يمكن تحقيقُها من خلال بعض معايير الإتقان [التفسيري]. وقد ذُكِرَ أحدُ سلاطين الكجرات؛ لأنه أبدى رأيَهُ صراحةً في مباحثة دارت حول حديث يحفل بالرمزية في نظر بعض المسلمين من أهل التقوى، وأفضى إسهامُهُ في هذه المباحثة مصطنعًا بعضَ الأساليب التفسيرية الدقيقة إلى إدراج هذا الحديث -بوصفه أحد المصادر التشريعية الصحيحة- في الخلاصة القانونية التي تمَّ تداولُها على نطاق واسع. وحتى إذا كانت هذه الصورةُ تنطوي على تملُّقٍ زائدٍ، فإنها تُبَيِّن إلى أيِّ حدٍّ وجد شُرَّاحُ الحديث في الهند أن مصائر ميراثهم العلمي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بحظوظهم في الحياة السياسية.

فلمَّا كان القرنان التاسع عشر والعشرون للميلاد، قلبت المصفوفةُ الاجتماعيةُ

والسياسيةُ المعقَّدةُ للكولونيالية في الهند المصادرَ التاريخيةَ للرعاية التي حظي بها شُـرَّاحُ الحديث رأسًـا علـى عقب، وألقت بظلالٍ من الشـكِّ على التقنيـات والبُنَى التقليدية لسُلطتهم الدينية والتشريعية، وأبعدتهم عن السُّلطة السياسية. وقد اعتمدت بعضُ الشخصيات التي تنتمي إلى حركاتٍ إصلاحيةٍ شتَّى على أداة شرح الحديث بوصفها أحد السُّبُل للرد على تمدُّد القوة الكولونيالية البريطانية في مختلف مناحي الحيـاة، ولا سـيما القانون والتعليـم. وعلى هذا النحو، تبنَّى الشُّـرَّاحُ الإصلاحيون بعضَ التقنيات والأُطُر البريطانية، في حين حافظوا على نوعٍ من الصلة الحيَّة بعصرٍ مملوكـي مثالي، وماضٍ «عربي» كانوا يزعمون في الوقت نفسِـه أنهم يعملون على صونه والارتقاء به. ولعل الكولونيالية قد أفضت إلى جلب بعض القيود المستحدثة والمنافسـين الجـدد للسـلطات الدينيـة التقليديـة، [١٦٣] ولكنهـا أفضـت بشُـرَّاح الحديـث أيضًـا إلى مخاطبة جماهير جديدة في الهند والعالم الإسـلامي الأوسـع، الأمر الذي حملهم على اسـتئناف النظر في المصادر التأسيسـية والكتابة والحديث والتفكيـر في قضايا السياسـة بقدرٍ من الحرية أوفر مما اسـتقام لأسـلافهم. وكانت الخبـرةُ الناشـئةُ عـن ذلـك -علـى الأقل بالنسـبة إلـى الطـلاب الذين كانوا يَغْشَـوْن مجالس شرح الحديث- سببًا لحالة من الوَجْد والتحوُّل الجذري.

وأما فيما يتصل بالتعزير، وهي مسـألةٌ كانت أخطرَ عاقبةً في نظر خبراء القانون الكولونياليـين مـن المسـاجلات البريطانية الأكثـر رواجًا ضد قطع اليـد عقابًا على السـرقة والرجـم عقابًا على الزنا، فإن بعض ممثِّلي مدرسـة ديوبنـد وأهل الحديث أعـادوا صياغـة معنى الحديث؛ طلبًا لغايات أخرى مناقضة؛ فكان الكشـميريُّ يرى وجـوبَ تخويـل القضـاةِ أكبر قدرٍ ممكن من السُّـلْطة التقديرية، وأما صديق حسـن خـان، فكان يعتقـد أن القضاة يجب عليهم التقيُّدُ بالحديـث؛ بحيث لا يزيد التعزيرُ على عشرة أسواط. بيد أنه لا ينبغي أن نخلص من ذلك إلى أن الحديث كان يمكن أن يحتمل من المعاني ما يلائم الاهتمامات الاجتماعية والسياسية لعلماء الحديث أحسن ملاءمة. وإذا كان الكشميريُّ قد تكيَّف مع تجزؤ السُّلطة الدينية التقليدية في السـياق الكولونيالـي [بحيـث تقاسـمتها عـدةُ أطرافٍ]، والمسـاجلات المتعلِّقـة بممارسـات زيـارة قبـور الصوفيـة، فقد اضطُـرَّ أيضًا إلـى الدفاع عمَّا ورثـه من آراء مذهبه الفقهي. وكذلك فإن صديق حسن خان -الذي تشكَّل نقدُهُ لسُلْطة المذهب

الفقهي من خلال العوامل الاجتماعية والتاريخية والسياسية والمذهبية في سياقه المعاصر- تقيَّد أيضًا بالتزامه الصارم بالمعنى الظاهر للحديث، وتحدَّث في العموم بلسان العلماء السابقين في مصر المملوكية وشبه الجزيرة العربية.

وفي الحالتَيْن كلتيهما، لم تكن المحافظةُ على آراء علماء مصر وشبه الجزيرة العربية مجرَّد مطلب تعيَّن على الشُّرَّاح الوفاءُ به لكي يتحدَّثوا على نحوٍ يتَّسم بالمصداقية إلى جماهيرهم الحالية، وإثبات قوتهم وسُلطتهم التي جعلت تتضاءل في السياق الكولونيالي، وإنما قام شُرَّاحُ القرنَيْن التاسع عشر والعشرين -من خلال إعادة ترتيب الشروح التي ترجع إلى العصر المملوكي واختصارها وتكرارها- بتوليف آراء جديدة؛ لربط جماهيرهم الحالية بتصورهم للماضي.

[١٦٤] الفصل العاشر
ما أهدرته الترجمةُ
من العربية إلى الأوردية إلى الإنجليزية

«يمكن الاستدلالُ على درجة الحسِّ التاريخي الذي يمتاز به أحدُ العصور من طريقة هذا العصر في إنتاج الترجمات، وما بُذِلَ من محاولات ابتغاءَ تمثُّل العصور الأولى واستيعاب كتب المتقدِّمين»

فردريك نيتشه (Friedrich Nietzsche)

بدأ شُرَّاحُ الحديث في جنوب آسيا يُصْدِرون شروحًا باللغتَيْن الأوردية والإنجليزية بأعداد أكبر خلال القرن العشرين ومطالع القرن الحادي والعشرين؛ ابتغاءَ الوصول إلى جمهور أوسع في الداخل والخارج. وقد اصطنع مؤلِّفو هذه الشروح كثيرًا من الاستراتيجيات التي استخدمها قبلهم الشُّرَّاحُ الذين اتخذوا من العربية أداةَ بيانٍ وتعبيرٍ؛ لبناء سُلطتهم وصياغة شروحهم؛ فنشروا بذلك التقاليد الأدبية العربية، ونافحوا عن مذاهبهم الفقهية، ومكَّنوا للشروح المكتوبة في مجالس الشرح الحي، وعَزَوْا أنسابَهم [العلمية] الحيَّة إلى المرجعيات الدينية وبعض الأصقاع في شبه الجزيرة العربية والشرق الأوسط العربي، وظلوا أيضًا يتوفرون على الشرح مُتَّخِذِينَهُ أداةً يستوعبون بها التحديات ويتكيفون من خلالها مع الفرص التي نشأت في بيئاتهم الاجتماعية والسياسية والتاريخية ويستجيبون لها. وقد اشتملت هذه الترجماتُ على بعض الإشارات إلى الحياة الحديثة، ولا سيما تلك التطورات الجديدة في مجال العلم والتكنولوجيا.

وكان الجمهورُ الذي أقبل على شروح «صحيح البخاري» يتألَّف -تاريخيًّا- من أولئك الذين اندمجوا فعلًا في تقليد شرح الحديث. بيد أنه في عصر انتشرت فيه المعرفةُ بالقراءة والكتابة بين جمهور غفير من الناس، بدأت بعضُ هذه

الترجمات توسّع نطاق جماهيرها المتخيلة ليشمل حتى مَنْ دانوا بغير الإسلام، والخصوم الدينيين والعلمانيين، دع عنك مَنْ يُرْجَى دخولُهم في الإسلام. وبحلول القرن العشرين، أضحى في مستطاع عموم الناس -نظريًّا على الأقل- بفضل وسائل الإعلام الجديدة كالتليفزيون ومقاطع الفيديو عبر الإنترنت، إلقاءُ نظرة سريعة على مجالس الشرح المعاصرة.

وسوف أتوفر في هذا الفصل على دراسة هذا الموضوع المتصل بالترجمة والتحوُّل الذي طرأ على الجماهير في قسمَيْن: أُحَلِّل في أولهما إحدى الترجمات الإنجليزية لكتاب «فضل الباري» [١٦٥] الذي صنَّفه شبير أحمد العثماني (ت ١٩٤٩م)، أحد علماء الحديث في مدرسة ديوبند ممَّن ينتمون إلى الجيل الذي أعقب جيل الكشميري. وقد حُرِّرت بعضُ الملاحظات المستقاة من شروحه الحيَّة بالأوردية بعد وفاته، ونُشِرَت بالإنجليزية والأوردية في باكستان إبَّان منتصف سبعينيات القرن العشرين. وكان العثمانيُّ قد اتخذ لنفسه -على نحو ما سنرى- نسبًا [علميًّا] عابرًا للأقاليم متجاوزًا للزمان يَصِلُه بمفسِّري الحديث التقليديين، ودافع عن المذهب الحنفي، وأسهم بطائفة من الأفكار الجديدة في جدلٍ داخليٍّ حول معنى الإسلام والإيمان. فكيف نُقِلَ هذا الشرحُ من لسان الشيخ فغدا نصًّا مطبوعًا على مدار ثلاثين سنة تقريبًا؟ وكيف حافظ العثمانيُّ على صلته بالماضي التقليدي في الوقت الذي انفتح فيه على جماهير أوسع في الهند وما وراءها، في الغرب؟

وأما القسم الثاني من هذا الفصل، فسوف أدرس فيه كتابًا لأحد شُرَّاح الحديث المعاصرين ممَّن كتبوا بالأوردية في حيدر آباد بالهند، يُقَال له: محمد خواجه شريف، معوِّلًا على الملاحظات الإثنوغرافية لدروسه، والقراءات المتأنِّية لنصوصه؛ ابتغاءَ فهم الكيفية التي نشأ بها شرحُهُ في كنف أماكن وأزمنة وجماهير وتقنيات ومباحثات فكرية وبيئة ثقافية توفيقية في حيدر آباد خلال القرن الحادي والعشرين، وكيف انتقل عبر الأقاليم. وسوف أحاول في خاتمة الفصل أن أستخلص بعض الآراء المقارنة الأشمل بين هاتين الحالتَيْن، فضلًا عن الحالات التي عرضنا لها بالدرس في الفصول السابقة.

بناء سُلْطة العثماني

بعد رحيل أنور شاه الكشميري سنة ١٩٣٣م، برز أحدُ علماء الجيل التالي من أبناء مدرسة ديوبند بوصفه مفسِّرًا للقرآن وشارحًا للحديث، ألَا وهو شبير أحمد العثماني، الذي وُلِدَ سنة ١٨٨٦م، لأب على حظٍّ من اليسار؛ حيث عمل نائبًا لمفتش المدارس، وكان متضلِّعًا من الأدب الأوردي[١]. وقد التحق العثمانيُّ في إبَّان طفولته بدار العلوم في ديوبند، وطفق يدرس الفارسية؛ فلمَّا انتقل إلى طور المراهقة شرع في دراسة العربية[٢]. وقد درس في خلال هذه المدَّة على يد عددٍ من العلماء؛ كشيخ الهند محمود حسن، المحدِّث العلامة، والشارح الذي عرجنا عليه في الفصل السابق[٣]. وبعد أن استوفى العثمانيُّ حظَّهُ من الدراسة، بدأ يزاول مهنة التدريس في ديوبند، ثم رحل إلى أحد فروع دار العلوم في مدينة دبيل بإقليم الكجرات، حيث صنَّف شروحَهُ الأولى على القرآن و«صحيح مسلم». وعقب وفاة الكشميري، رجع العثمانيُّ في الخمسين من عمره إلى ديوبند لإلقاء دروسه حول «صحيح البخاري»، و«سُنَن الترمذي»[٤]. على أنه سوف يرحل بعد ذلك إلى دبيل في العقد الأخير من حياته؛ وهو ما يرجع -جزئيًا- إلى أن الأوضاع السياسية [١٦٦] في ديوبند بالهند خلال العصر الكولونيالي أصبحت لا تُطاق، وأمسى العلماءُ والطلابُ المؤيِّدون للاستقلال يواجهون خطر الاعتقال[٥].

ومن هنا فإن الكُتَّاب الذين ترجموا للعثماني في تقديم شرحه على «صحيح البخاري»، لم يذكروه أو يثنوا عليه لعلمه الوافر ونَسَبِهِ العلمي فحسب، وإنما تقديرًا لأنشطته السياسية أيضًا. ولعل قدوتَهُ في هذا الصدد تجسَّدت في شيخه، شيخ الهند، الذي جمع بين كونه محدِّثًا وثائرًا مناهضًا للكولونيالية، أنفق ما يزيد على ثلاث سنوات ونصف السنة رهين محبسه في مالطة؛ بسبب دوره فيما اصطُلِح

---

(١) أنوار الحسن الشيركوتي، في: العثماني، فضل الباري، ص٥٦.

(٢) السابق.

(٣) السابق، ص٥٧.

(٤) السابق، ص٥٨. وقد توفي الكشميري سنة ١٩٣٣م، ورجع العثماني إلى ديوبند سنة ١٩٣٦م.

(٥) السابق، ص٥٩.

على تسميته بـ«حركة الرسائل الحريرية»، وهي حركة دولية مسلحة مناهضة لبريطانيا(٦). وعلى الرغم من أن العثماني لم يتورط بالمشاركة في هذه الحركة، فقد شارك في الحزب القومي الهندي المسمى «جمعية علماء الهند»، بل إنه كان ممثِّلًا للجمعية لدى الملك عبد العزيز آل سعود، أول ملوك الدولة السعودية الثالثة(٧). ولا يُبْرِزُ ذلك أهميةَ الروابط المستمرة بين شبه الجزيرة العربية والعلماء المسلمين في الهند فحسب، وإنما يؤكِّد أيضًا التكافل المتبادل بين الشبكات السياسية والدينية.

وكان للعثماني دورٌ مهمٌّ أيضًا في حركة باكستان. وإذا كان بعضُ العلماء المسلمين -كأبي الأعلى المودودي- قد جاهروا بانتقاد فكرة إنشاء باكستان؛ خشية أن تكون دولةً علمانيةً تتزيَّا بزيٍّ إسلاميٍّ، فقد رأى العثمانيُّ أن إنشاءها [على الصورة الإسلامية] أمرٌ ممكنٌ. وقد استهلَّ الجلسة الأولى من جلسات المجلس الوطني في يوم استقلال باكستان بتلاوة آية من القرآن، واختِيرَ لرفع العَلَم في حضور محمد علي جناح، مؤسِّس الدولة، في يوم الاستقلال(٨). بيد أن إسهام العثماني لم يقتصر على مجرَّد حفلات التدشين الرمزية ورفع العَلَم، ولكن الدعم الذي قدَّمه بعد التقسيم كان حاسمًا في تمرير ما يُقال له «قرار الأهداف» [بالأوردية: قرار داد مقاصد]، الذي أفضى إلى أسلمة الدستور الباكستاني الوليد. وقد ناشد العثمانيُّ الجمعية التأسيسية لـ«إقامة الشريعة» بحسبانها «الغاية النهائية»، حتى لو

---

(٦) السابق، ص٥٧؛ وانظر أيضًا:

Muhammad Miyan, *Silken Letters Movement* (New Delhi: Manak Publications, 2012), 50.

(٧) الشيركوتي، في: العثماني، فضل الباري، ص٥٨. وللوقوف على نبذة يسيرة عن «جمعية علماء الهند»، انظر:

see Yohanan Friedmann, "The Attitude of the Jam'iyyat-i 'Ulamà-i Hind to the Indian National Movement and the Establishment of Pakistan," in *The 'Ulama' in Modern History: Studies in Memory of Professor Uriel Heyd,* ed. G. Baer (Jerusalem: Israeli Oriental Society, 1971), 157-83; Robinson, *Islam and Muslim History in South Asia,* 196-99.

(٨) الشيركوتي، في: العثماني، فضل الباري، ص٥٩.

تحقّقت تدريجيًّا على مراحل(٩). وكان ذلك عدولاً ملحوظًا عن رؤية جناح لباكستان؛ إذ كان ينشد وطنًا علمانيًّا «يمتنع فيه المسلمون عن كونهم مسلمين، لا بالمعنى الديني؛ لأن الإسلام عقيدةٌ شخصيةٌ لكل فرد، ولكن بالمعنى السياسي بوصفهم مواطنين في دولة»، وهي الرؤيةُ التي أثارت استياء كثيرٍ من علماء المسلمين(١٠). وسواء أوافقنا على التقييم الجريء الذي قدَّمه تلميذُ العثماني لشيخه بأنه كان «في طليعة مهندسي باكستان»(١١) أم لا، فإن هذه المسألة تخرج عن صميم موضوع هذا الفصل، وإنما غايةُ ما نرمي إليه هي الإشارة إلى أن سُلطة العثماني من حيث هو شارحٌ لـ«صحيح البخاري» كانت مرتبطةً بما وعته ذاكرةُ تلاميذه عنه بحسبانه إحدى الأيقونات في تأسيس باكستان.

[١٦٧] من المحاضرة بالأوردية إلى النشر بالإنجليزية

لمَّا كان العثمانيُّ قد صنَّف تفسيرًا للقرآن وشرحًا لـ«صحيح مسلم» رُزِقَا القبول، فقد طلب إليه الكشميريُّ أن يؤلِّف شرحًا حافلًا على «صحيح البخاري» متبعًا النهجَ نفسَهُ(١٢). وحين شرع العثمانيُّ في إلقاء شرحه بالأوردية في مدارس ديوبند شمال الهند والكُجُرات منذ منتصف ثلاثينيات القرن العشرين إلى أواخر هذا العقد، كان أحد مديري المدارس العربية في كراتشي يعتقد أن دروس العثماني على «صحيح البخاري» على حظٍّ «من الجِدَّة والأصالة، وأن لغته فيها على نصيب من البلاغة والتأنُّق والفخامة، بحيث إننا لا نعرف شرحًا آخر من الشروح السابقة يمكن أن يوازيها [أي: هذه الدروس] في هذا الصدد»(١٣). وفي أثناء هذه الدروس الحيَّة، دوَّن واحدٌ من أقرب تلاميذ العثماني إليه بعضَ الملاحظات المطوَّلة وأطلعه

---

(٩) السابق، ص٥٩-٦٠.

(10) Muhammad Ali Jinnah, "First Presidential Address August 11, 1947," in *Pakistan Movement Historical Documents,* ed. G. Allana (Karachi: Department of International Relations, University of Karachi, 1969), 407-11.

(١١) الشيركوتي، في: العثماني، فضل الباري، ص٦٠.

(١٢) محمد يحيى صديقي، في: العثماني، فضل الباري، ص٣٨.

(١٣) محمد يوسف البنوري، في: العثماني، فضل الباري، ص٥٠.

عليها[١٤]. وبدا واضحًا أن العثماني كان يروم تنظيمَ هذه الملاحظات وترتيبَها تمهيدًا لنشرها عقب هجرته إلى دولة باكستان الوليدة، فسبق إليه الموتُ قبل أن يتمكَّن من بلوغ مأربه[١٥]. وكانت هذه الملاحظاتُ قد آلت مخطوطةً إلى أخي العثماني[١٦]، فبدا له أنها أشبهُ بمخطَّطٍ تمهيديٍّ، وأنها تفتقر إلى التنظيم، وكان بعضُهم يعتقد أنها يجب أن تُنْشَر على هيئتها تلك، ولكن دور النشر الدينية والأكاديمية لم تكن تريد أن تنشر مثل هذا العمل غير المنقَّح؛ لأن عملًا كهذا لا يمكن أن يصل إلى جمهور عريض[١٧]. على أن كلَّ مَنْ نظر في هذه الملاحظات -تَبَعًا لما ذكره أخو العثماني- أشفق من المراجعات الهائلة التي لا بُدَّ من القيام بها قبل نشرها[١٨].

وقد اضطلع بهذه المهمَّة في نهاية المطاف قاضٍ وعالمٌ مغمورٌ من ديوبند يُدْعَى عبد الرحمن، فبدأ في تجهيز الكتاب لنشره بالأوردية والإنجليزية تحت رعاية محمد طيب (ت ١٩٨٣م)، مدير مدرسة دار العلوم في ديوبند[١٩]. ولا بُدَّ أن عبد الرحمن قد لعب دورًا إبداعيًّا في تنقيح الكتاب وتصحيحه والتحشية عليه؛ بالنظر إلى الحالة التي كانت عليها ملاحظاتُ العثماني حين حصل عليها؛ إذ يقول: «لقد تركتُ لغةَ هذه المسودات والشرح الذي اشتملت عليه كما هي»، «بيد أنني أَعَدْتُ ترتيبَهَا وضبطتُ المسائل التي توفَّر العثمانيُّ على تفسيرها؛ ولهذا فإن القارئ سوف يجد في الكتاب اتساقًا بين المحاضرات وتدوينها»[٢٠].

والحقُّ أن الجهد الذي بذله عبد الرحمن في تحرير الكتاب وترجمته لم يكن جهدًا فكريًّا فحسب، وإنما كان جهدًا إداريًّا أيضًا؛ حيث قال:

«ربما بدت الترجمةُ الإنجليزيةُ عملًا سهلًا، ولكنها في حقيقة الأمر ليست

(١٤) اشتياق حسين قريشي، في: العثماني، فضل الباري، ص٢٥.

(١٥) القاضي عبد الرحمن، في: العثماني، فضل الباري، ص٣٥.

(١٦) الشيركوتي، في: العثماني، فضل الباري، ص٦٧.

(١٧) السابق، ص٣٩.

(١٨) اشتياق حسين قريشي، في: العثماني، فضل الباري، ص٢٥.

(١٩) محمد طيب، في: العثماني، فضل الباري، ص٢٦.

(٢٠) القاضي عبد الرحمن، في: العثماني، فضل الباري، ص٣٤.

كذلك؛ إذ ينبغي بادئ ذي بدء أن تُقابَل الفقراتُ المترجمةُ على الأصل، وأن تُرسَل النُّسَخُ المطبوعةُ إلى أعضاء هيئة التحرير التي تتوفَّر على فحص الترجمة، ثم يقوم فريقُ العاملين بإدارة العلوم الشرعية بمراجعة المترجِم الذي يضع اللمسات النهائية على النص. ويجب على هذا الفريق بذلُ جهدٍ هائلٍ للاستيثاق من صحة النقحرة (**transliteration**) التي من دونها لا يمكن أن تُنْطَقَ الترجمةُ الإنجليزيةُ للألفاظ والأسماء العربية نطقًا صحيحًا»(٢١).

[١٦٨] وإذا كان الكتابُ المدوَّن في عصر المخطوطات يتمُّ تدقيقُهُ على يد قارئٍ آخر، يكون شيخًا متمرِّسًا في العادة، فإن نشرة عبد الرحمن المطبوعة قام عليها فريقٌ أكبرُ من العاملين، لم يُنصَّ على أسمائهم، أشرفوا على الترجمة إشرافًا دقيقًا وراجعوا خيارات النقحرة.

وقد استغرق اكتمالُ المراجعات عدةَ سنواتٍ، تَبَعًا لصهر العثماني(٢٢). وزار عبد الرحمن المدينة؛ طلبًا لنصيحة شيخه محمد زكريا الكاندهلوي (ت ١٩٨٢م) أحد شيوخ الحديث وشُرَّاحِهِ المتضلِّعين؛ حيث صنَّف فيما صنَّف بعضَ الشروح ذوات المجلدات المتعدِّدة على «صحيح البخاري» و«موطأ مالك». وكان الكاندهلوي مريضًا بالحُمَّى، وقد نصح عبد الرحمن ألَّا يُعَنِّي نفسَهُ كثيرًا باستنساخ حواشي العثماني وإحالاته؛ خشية أن يُفْضِيَ ذلك إلى تأخُّرِ صدور الشرح أكثر مما ينبغي(٢٣)؛ ومن هنا فقد حذف عبد الرحمن من النشرة الإنجليزية أجزاء من شرح العثماني، وهي الأجزاءُ التي لا يُعْنَى بها إلَّا المتخصِّصون، ولكنه ضمَّنها النشرة الأوردية للشرح(٢٤).

وحين اكتملت مراجعاتُ المجلد الأول، سجَّل عبد الرحمن تاريخ ووقت فراغه منها على نحو يَشِي بأن هذه المراجعات نفسَها كانت عملًا تعبُّديًّا؛ حيث قال: «الحمدُ لله الذي أعانني على مراجعة المسودة الأخيرة للمجلد الأول من

---

(٢١) السابق، ص٣٧.

(٢٢) محمد يحيى صديقي، في: العثماني، فضل الباري، ص٣٨.

(٢٣) محمد زكريا الكاندهلوي، في: العثماني، فضل الباري، ص٤٣.

(٢٤) القاضي عبد الرحمن، في: العثماني، فضل الباري، ص٣٢.

كتاب فضل الباري ... في وقت متأخر من ليلة السابع والعشرين من شهر سبتمبر سنة ١٩٧٥ للميلاد الموافق للعشرين من رمضان سنة ١٣٩٥ للهجرة». فلمّا صدر الكتابُ، أخذ عبد الرحمن بضع نُسَخ مطبوعة -وإن لم تكن مجلدةً- إلى المدينة، حيث «وقفها على مقام النبي الكريم ﷺ لحفظها ثمة [التماسًا للبركة]»[(٢٥)]. وإذا كان هذا المجلدُ هو المجلد الوحيد الذي أكمله عبدُ الرحمن بالإنجليزية، فقد فرغ من مجلدين آخرين من الكتاب بالأوردية[(٢٦)].

فما الذي حفز عبدَ الرحمن لأن يضطلع بهذا العمل؟ تقفنا الأدلةُ التي تيسَّر لنا تحصيلُها على قصةٍ متشعبة الجوانب؛ فعلى الرغم من أن عبد الرحمن كانت تجمعه صلاتٌ طيبةٌ بالمجتمع الديوبندي بفضل أسرته ودراسته، فإنه لم يترك للأجيال القادمة شيئًا ذا بال ما خلا هذه المجلدات الثلاث من كتاب «فضل الباري» للعثماني، بالأوردية والإنجليزية. على أنه كان يُشَارُ إليه بوصفه ناشطًا سياسيًّا؛ حيث سُجِنَ لاشتراكه في «حركة ختم النبوة» (بالأوردية: تحريك ختم نبوت)، التي نعتت الأحمدية بالمبتدعة، وسعت إلى استئصال شأفتهم من المناصب العسكرية والسياسية داخل الحكومة الباكستانية. وبعد خمس أو ست سنوات من المشاركة في الاحتجاجات، آل أمرُ عبد الرحمن إلى السجن، عقب الاضطرابات المدنية التي اندلعت سنة ١٩٥٣م، وفَرْض الأحكام العُرْفية[(٢٧)]. وكان عبد الرحمن يرى أن ثمة تهديدًا من جنس تهديد الأحمدية، ألَا وهو تأثيرُ الفكر العلماني[(٢٨)]. ولعل شرح العثماني، الذي حشد جملةً من الأحاديث في الهجوم على الأحمدية [١٦٩] والعلمانية، قد استفزَّ مشاعره السياسية والمذهبية، وهيَّأ له لسانَ صِدْقٍ يستطيع من خلاله تحقيق مطامحه وبلوغ ما يريد من الذِّكْر الحسن.

بيد أن عبد الرحمن أعرب عن دوافعه في موضع آخر؛ إذ كان مسوقًا بطائفةٍ من

---

(٢٥) محمد زكريا الكاندهلوي، في: العثماني، فضل الباري، ص٤٣.

(٢٦) انظر: شبير أحمد العثماني، فضل الباري، شرح بالأوردية على صحيح البخاري، تحرير: القاضي عبد الرحمن، مجلدان، كراتشي، إدارة العلوم الشرعية، ١٩٧٣م.

(27) Ali Usman Qasmi, *The Ahmadis and the Politics of Exclusion in Pakistan* (New York: Anthem Press, 2014), 1-10, 65-118.

(٢٨) القاضي عبد الرحمن، في: العثماني، فضل الباري، ص٣٥.

الغايـات التفسـيرية الكامنـة فـي موروث شـرح الحديـث؛ فقـد درس الحديث في المدينة على شيخه، محمد زكريا، وسمع الآية التي جاء فيها: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٢٨ ﴾[٢٩]؛ فصوَّر مقصـوده علـى هذا النحو بغية الاسـتفادة من هيبـة القرآن وموضع المدينة لإسـباغ طابع التقديس على عمله في الترجمة، والتحرير، والنشـر، والتوزيع. ولسـتُ أعني بذلـك تأطيـرَ دوافعـه السياسـية أو التزاماتـه المعياريـة بوصفها دوافـعَ متعارضة أو التزامـات متناقضة، أو الإشـارة إلى أن خطابه الديني كان فـي حقيقة أمره ضربًا من السياسـة المذهبيـة المتخفيـة أو العكـس. فالحقُّ أن ترجمتَـهُ بـرزت إلـى الوجود -خلافًا لما تقدَّم- في سياق تداخلت فيه المكاسبُ الاجتماعيةُ والماديةُ، وارتبطت فيه الفضاءات والتواريخ المحلية بنظائرها العالمية.

ربطُ الماضي بالحاضر

تبيَّن لنا في الفصل السـابق أن علماءَ ديوبند تناولوا حاضرهم الراهن من خلال المحافظـة علـى صلتهـم بمفهومٍ معيـنٍ للماضي الإسـلامي. وكانت هذه المسـألةُ تتعلَّق إلى حدٍّ ما ببناء نَسَبٍ [علمي] يربطهم بالأراضي العربية. وكان النَّسَبُ الذي عزاه كُتَّابُ التراجم للعثماني خاصةً يرتفع إلى عثمان بن عفان (ح ٢٣-٣٥هـ/ ٦٤٤-٦٥٦م)، ثالث الخلفاء [الراشدين]، الذي أشرف على جمع القرآن وتوحيد الناس علـى قـراءةٍ واحـدةٍ[٣٠]. وسـواءٌ أكان هـذا النَّسَـبُ مختلقًـا أم صحيحًـا، فـإن هذه المسـألةَ -كمـا أسـلفنا- لا علاقة لها بسـياق موضوعنا. بيد أن مـا يعنينا مما يخدم مقصودَنَا هو أن قُرَّاءَ العثماني وتلاميذه كانوا يرون أن سلطتَهُ تضرب بجذورها في شبه الجزيرة العربية في عصر صدر الإسلام.

وثـمَّ طريقـةٌ أخرى حافظـت الترجمةُ مـن خلالها على الصلـة بالماضي، وهي اتبـاعُ أعـراف العربيـة وتقاليدهـا الأدبية؛ فعلـى الرغم مـن أن الكتـاب كان ترجمةً تخاطب جمهورًا لا يستطيع اصطناع العربية حديثًا أو قراءةً، فقد ضمَّنه عبدُ الرحمن

---

(٢٩) السابق.

(٣٠) السابق، ص٥٦.

بسم الله الرحمن الرحيم

In the Name of Allāh, Who is Excessively Compassionate, Extremely Merciful

PANEGYRIC

By

The Learned Scholar, Sincere Friend, and Excellent Poet

Al-Shaykh Al-Sayyid Mahmud bin Nazir
Al-Tarazi Al-Madani

(Lecturer at the Masjid-e-Nabawi, Madinah Munawwarah)

(May Allāh prolong his life to enable the scholars to benefit from him and may He continue to shower His blessings on the Muslims. Amen!)

صَحِيحُ إِمَامِ الْكُلِّ أَعْنِي مُحَمَّدًا كِتَابٌ سَيَبْقَى فِي الْعُصُورِ مُخَلَّدَا

1. The book, the *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, by Imām al-Kul (Imām of all Imāms) Muḥammad Ibn Ismā'īl, is one that will endure for ever.

كِتَابٌ أَرَادَ اللهُ كَوْنَ مَقَامِهِ بُعَيْدَ كِتَابِ اللهِ فِي الْفَضْلِ وَالْهُدَى

2. It ranks second only to the Holy Book in authority and guidance.

كِتَابٌ بِهِ يَزْهُو النَّبِيُّ رَسُولُنَا وَيُرْشِدُ أَنْ يُنْمَى إِلَيْهِ وَيُسْنَدَا

3. It is such that the Holy Prophet (صلى الله عليه وسلم) spoke highly of it in a dream[1] and directed to repose trust in it and to turn to it for guidance.

لَقَدْ رَزَقَ اللهُ الْبُخَارِيَّ جَمْعَهُ فَأَبْدَاهُ عَمَّا لَمْ يَصِحَّ مُجَرَّدَا

4. God bestowed upon Imām Bukhārī the distinction of collecting *Aḥadīth*. He excluded from this collection all the sayings that did not bear proper testimony or authority.

أَئِمَّةُ دُنْيَا الْمُسْلِمِينَ جَمِيعُهُمْ بِهِ عَرَفُوهُ الْيَوْمَ شَيْخًا مُمَجَّدَا

5. Because of this, the scholars of the Muslim world to-day acknowledge Imām Bukhārī (رحمة الله عليه) as their leader and the foremost authority on the Tradition.

(الشكل رقم ٩)

صورتـان لتقريـظ بالعربيـة تُرجم إلى الإنجليزيـة والأوردية، وقد كتب هـذا التقريظ محمود نذير الطرازي (ت ١٩٩٠م) للثناء على طباعة شرح شبير أحمد العثماني بالإنجليزية والأوردية. ويبلغ مجموعُ أبيات القصيدة ٤٠ بيتًا. انظر: العثماني، فضل الباري (بالإنجليزية، ١٩٧٥م) ١/ ١٤٤، (بالأوردية، ١٩٧٣م) ١/ ٣٠.

نصوص الأحاديث العربية قبل إيراد شـرح العثماني لها. وكذلك فقد ضمَّن مقدمة الكتاب تقريظًا بالعربية، كتبه أحدُ العلماء الشـعراء في مسـجد النبي [ﷺ] بالمدينة المنـورة، وكان قـد هاجـر مـن مجتمع مدينـة طراز الناطـق بالأوزبكيـة على حدود كازاخستان وقيرغيزستان(٣١).

(٣١) كتب هذا التقريظ محمود نادر الطرازي (ت ١٩٩٠م)، الذي نشر هو نفسُهُ بعض الأعمال عن التقريظات العربية.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقريظ العلامة الأديب الأريب المشفق الحبيب صاحب القريحة النابغة والنظم العجيب

الشيخ السيد محمود بن نذير الطرازي المدني المدرس بالمسجد النبوي الشريف

متّع الله الطلبة والمستفيدين بطول حياته وأدام الله على المسلمين من بركاته آمين

اس منظوم تقریظ کا اردو ترجمہ الحاج حضرت مولانا عبد الملک صاحب منتظم تحفیظ القرآن مدینہ منورہ نے کیا۔

صحيحُ إمامِ الكلِّ أعني محمدًا ... كتابٌ سيبقى في العصورِ مخلّدا

امام الکل یعنی امام محمد بن اسماعیل بخاری کی کتاب صحیح البخاری ایک ایسی کتاب ہے جو ہمیشہ ہمیشہ باقی رہے گی۔

كتابٌ أرادَ اللهُ كونَ مقامِه ... بُعيدَ كتابِ اللهِ في الفضلِ والهدى

یہ ایک ایسی کتاب ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے صحت وہدایت و برتری کے لحاظ سے قرآن مجید کے بعد کا درجہ دیا ہے۔

كتابٌ به يزهو النبيُّ رسولُنا ... ويُرشِدُ أن يُنمى إليه ويُسندا

لقد رزقَ اللهُ البخاريَّ جمعَه ... فأبداه عمّا لم يصحّ مجرّدا

أئمةُ دنيا المسلمين جميعُهم ... به عرفوه اليومَ شيخًا ممجّدا

[١٧٠] وقد ورد التقريظُ بلغته الأصلية وهي العربية، وطُبِعَت ترجمةُ عبد الرحمن له -شأن النشرة الأوردية- بين السطور (انظر: الشكل رقم ٩). وربما كان هذا التقريظُ هو التقريظَ الوحيدَ على «صحيح البخاري» الذي نُشِرَ في الترجمة الإنجليزية.

وقد جرت العادةُ على قراءة التقريظ المكتوب بالعربية في مجلس ختم قراءة الكتاب أو دراسته، وهي القراءةُ أو الدراسةُ التي قد تستغرق شهرًا (أو بضعة أشهر)، وكانت قراءةُ هذا التقريظ تقترن بإقامة مأدُبةٍ احتفاليةٍ. وعلى الرغم من استحالة عقد احتفال جماعي بالترجمة المطبوعة أُسْوة بمجلس الختم الرسمي، فإن التقريظ الذي أورده عبدُ الرحمن [١٧١] كان يهدف مع ذلك إلى إعادة إنشاء بعض مشاعر الارتباط بالأُمَّة، وهي مشاعرُ عابرةٌ للأزمنة متجاوزةٌ للأقاليم. وكان التقريظُ -وفقًا للمعهود- يبدأ بالصلاة على النبي [ﷺ]، والثناء على «صحيح البخاري»، ومصنِّفه، وشروحه «عبر العصور»، ومنها تلك الشروحُ التي أخرجها بعضُ علماء ديوبند المتأخِّرين؛ كشيخ الهند محمود حسن. ثم كان أن أُثْنِيَ على العثماني نفسه؛ ولا

سيما لفصاحة بيانه ويُسْر اللغة التي اصطنعها في شرحه. وقد تمَّ التنويهُ كذلك بالتأخر في طباعة الشرح، والإشادة بمجاهدة عبد الرحمن في مراجعته وتدقيقه حتى رأى النور(٣٢).

وأعرب عبدُ الرحمن في مقدمته عن هذا الإحساس بوجود أُمَّة عابرة للأقاليم متجاوزة للزمان؛ حيث قال: «على الرغم مما يفصل بيننا وبينهم من آلاف الأميال، فإن وحدة الغاية التي تؤلِّف بيننا جميعًا جديرةٌ بأن تمحو المسافات الجغرافية، ويبدو الأمرُ كما لو أننا إخوةٌ نعيش في أصقاع مختلفة، ونتعاون في الاضطلاع بهذه المهمَّة»(٣٣).

والحقُّ أن هذا الصلة الواشجة في الزمان والمكان كانت أمرًا جوهريًا بالنسبة إلى وظيفة النص وسُلْطة مُفَسِّريه، حتى إن الاختلاف الزماني والمكاني قد زال فيما يبدو، بفضل أداة الشرح. وثمة مثالٌ رائعٌ على هذا الحوار الجماعي العابر للزمان المتجاوز للأقاليم يتجسَّد في إسهام العثماني في الجدل الداخلي الذي اشتجر حول تعريف الإيمان.

[١٧٢] الإيمان: إعادة صياغة لألف عام من الجدل

لعلك تذكر ما أشرنا إليه في الفصل السابع من أمر مخالفة ابن حجر للبخاري في «فتح الباري»، في مسألة التمييز بين الإيمان والإسلام. وكان مناطُ الخلافِ بينهما أن البخاري ذهب إلى أن الإيمان وحده هو الذي يُحَدِّدُ المؤمنَ الحقَّ، في حين نصَّ ابنُ حجر على أن الإيمان يستوجب العملَ أيضًا. ومن الواضح أن تعريف الحنفية للإيمان أسهم أيضًا في هذا الجدل الشاجر. ويرى العثمانيُّ أنه على الرغم من أن الحنفية يُعرِّفون الإسلامَ بأنه إيمانٌ [وقر في القلب] وفِعْلٌ [صدَّقه عملُ الجوارح]، فقد حُمِّلوا مسؤوليةَ بعض الأقوال التي قرَّرها أبو حنيفة، مؤسِّسُ المذهب، الذي اتهمه خصومُهُ بأنه همَّش دورَ الفعل؛ فلم يشترط إلَّا النطق بالشهادتَيْن حتى يستوفي المرءُ حدَّ الإيمان.

---

(٣٢) محمود نادر الطرازي، في: العثماني، فضل الباري، ص٤٤-٤٨.

(٣٣) القاضي عبد الرحمن في: العثماني، فضل الباري، ص٣٦.

وقد ناقش العثمانيُّ هذه القضيةَ مناقشةً مستفيضةً، ألمَّ فيها بهذه المباحثة المعقَّدة المتشعبة وأعاد بناءها، وهي المباحثةُ التي امتدَّت على مدار اثني عشر قرنًا تقريبًا[٣٤]؛ فبدأ بالحديث وآيات القرآن، مع بيان الاختلافات بين الفِرَق الإسلامية الأولى؛ كالمرجئة والخوارج وغيرهم، وانتقل منها إلى آراء أبي حنيفة وغيره من أعلام الفقه الإسلامي في المذاهب المختلفة. ثم عرض لما فهمه من تعريف البخاري للإيمان، مستندًا في ذلك إلى القرارات التحريرية وتراجم الأبواب في صحيحه. وقبل أن ينتقل إلى العصر الحديث، رجع إلى عدد من العلماء المسلمين الذين ينتسبون إلى أواخر العصر الكلاسيكي وما بعده، وكان ابنُ حجر أحدَ هؤلاء العلماء الذين رجع إليهم. وقد احتفظ العثمانيُّ في هذه المناقشات بالمساجلة المريرة التي قام بها المحدِّثون الأوائل ضد أبي حنيفة؛ حيث عرَّفوا الإيمان تعريفًا لا يتوقف عند حدود النُّصح بالامتثال للشريعة، ولكنه يتجاوز ذلك إلى ضرورة الالتزام بها على نحو أشمل حتى يكتمل إيمانُ المرء[٣٥].

وقبل أن يُعرب العثمانيُّ عن رأيه، رجع أولًا إلى علماء ديوبند الذين كانوا يرومون حسم الجدل في هذه المسألة على وِفَاقِ طريقتهم الخاصة. وكان أول من رجع إليه العثمانيُّ منهم شيخ الهند، الذي ذهب إلى أن خصوم الحنفية في العصر الحاضر يفتقرون إلى معرفة السياق التاريخي لهذا الجدل، وأكَّد أن هذه المساجلات التي اعتُرِض بها على الحنفية في العصر الحاضر خرجت من رحِم الهجمات التي شنَّها المحدِّثون على الحركة الدينية السياسية التي ظهرت في العصر الإسلامي المبكِّر واصطُلِحَ على تسميتها بالمرجئة، الذين جرت العادةُ بانتقادهم؛ لعدم اشتراطهم أن يكون العملُ تابعًا للإيمان. وأكَّد شيخُ الهند أن خصوم المذهب الحنفي في هذا العصر أخطؤوا في هجماتهم على الحنفية؛ إذ يعتقد أنهم يوافقونهم في حقيقة الأمر. وهكذا فإن أداة الشرح التي يمكن أن تسرد هذه المنازعات العقائدية في سياقاتها التاريخية الصحيحة، كان بوسعها أن تحسم القول فيها بوجه خاص[٣٦].

---

(٣٤) السابق، ص٢٧٤-٢٨٦.

(٣٥) ويُسمِّي العثمانيُّ خصومَ أبي حنيفة بـ«المحدِّثين» وأتباع السلف. والمعهود في الأعراف الأكاديمية الراهنة أن يُشار إلى هذه الفرقة بوصفهم «أهل الحديث».

(٣٦) العثماني، فضل الباري، ص٢٨٦.

وقد رجع العثمانيُّ أيضًا إلى الكشميري، الذي اضطلع بنوع من النقد المصدري يتناول أقوال أبي حنيفة(٣٧)؛ [١٧٣] حيث ذهب إلى أن كثيرًا من الأقوال المُشْكِلة المنسوبة إليه لم تَرِدْ إلَّا على لسان مُجَادِليه الذين وجَّهوا إليه النقد؛ ولهذا فقد أُثِيرَ التساؤلُ عمَّا إذا كانت هذه الأقوالُ قد صدرت عنه حقًّا أم لا. وعلى الرغم من أن الكشميري لم يقف -بعد بحثٍ متأنٍّ- على أيِّ نصٍ يعزو هذه الأقوال المُشْكلة إلى أبي حنيفة مباشرةً، فقد وجد أقوالًا مماثلة وردت فيما كان يعتقد أنه مصادرُ موثوقةٌ، وكان يُرَجِّحُ أنها جاءت على لسانه.

وقد عوَّل العثمانيُّ على مقاربات علماء ديوبند في صياغة مقاربته الخاصة، التي كان يعتقد أنها «ستضع حدًّا لهذا الجدل كلِّه»(٣٨)، وذهب إلى أن المرء بحاجة إلى فهم كلٍّ من السياق التاريخي والنص الكامل لما قاله أبو حنيفة فعلًا، وحلَّلَ -معتمدًا على الطحاوي (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م) أحد مشاهير علماء الحنفية خلال العصر الكلاسيكي- ما كان يعتقد أنه «أوثقُ نسخةٍ لعقيدة الإمام أبي حنيفة» تحليلًا دقيقًا(٣٩). وقد عرَّف أبو حنيفة الإيمانَ -وفقًا للنقل الذي أورده الطحاويُّ- بأنه «الإقرارُ باللسان والتصديقُ بالجَنَان والتسليمُ بما أمر به النبيُّ [أي: العمل بالأركان]»(٤٠). ويرى العثمانيُّ أن متأخِّري العلماء اقتطعوا جزءًا من هذا النقل؛ حيث حذفوا الجملة التي تستلزم التسليم بأمر النبي [ﷺ]. وعلى هذا النحو، استخدم العثمانيُّ منهج الكشميري بالرجوع إلى المصادر المبكِّرة لإثبات وجهة نظر شيخه، شيخ الهند، وهي أن كلًّا من الحنفية وأهل الحديث يتفقون في حقيقة الأمر على أن العمل والإيمان مكوِّنان تأسيسيان يستلزم أحدُهما الآخر.

ومن رحِم دراسة الحالة هذه خرجت مسألتان رئيستان ميَّزتا المقاربة التفسيرية التي تناول العثمانيُّ من خلالها الموروثَ المتراكمَ [لشرح الحديث]؛ إحداهما: أن رأي الحنفية حين وُضِعَ موضع التساؤل، رجع العثمانيُّ وشيوخُهُ إلى القواعد الأولى لعلومهم من أجل الرد، فبدا لهم أنه من الممكن تحريفُ الأدلَّة النصيَّة

(٣٧) السابق، ص٢٨٦-٢٨٧.

(٣٨) السابق، ص٢٩٢.

(٣٩) السابق، ص٢٩٣.

(٤٠) السابق، ص٢٩٤.

والآراء المنقولـة [عـن أبي حنيفة] بمـرور الوقت، وأن العلماء يجـب عليهم القيامُ بالنقد المصدري اللازم؛ من أجل التصدي لهذا التحريف. زد على هذا أنه ليس ثمة سـلطةٌ علميـةٌ -ولا حتـى سـلطة البخـاري- فـوق مسـتوى النقـد؛ إذا تعلَّـق الأمر بالمنافحـة عـن رأي أبي حنيفة. ومهما يكن من أمر، فحيـن اختصر البخاريُّ حديثًا يُعـرِّف الإيمـانَ على نحـو يتناقض مع مفهـوم الحنفية، عارضـه العثمانيُّ في ذلك، حيـث قـرَّر أن اختصـار البخـاري لهـذا الحديـث أفضـى إلـى التعميـة علـى معناه الصحيح(٤١).

وأمـا المسـألة الأخـرى، فهـي أن العثماني اسـتغلَّ مـا ينطوي عليه الشـرحُ من إمكانيـة رواية التاريخ التفسيري لتلقي موضوع بعينه عبـر الزمان والمكان؛ فأدخل نفسـه وشـيوخ ديوبند، إذ فعل ذلك، في موروث الشرح المتراكم على مدار الألفية السـابقة. ومـن المحقَّق أن هذا الصنيع أورثه وشـيوخَهُ مكانـةً مرموقةً، وأفضى إلى تأسيس سلطتهم بوصفهم مفسِّرين [للحديث]. [١٧٤] بيد أن إتاحة تاريخ تفسيري للجماهير أسهم كذلك في تهدئة المساجلات ضد الحنفية، وحسم إحدى المسائل الحيويـة المتعلِّقـة بمعنـى الإسـلام. وبعبارة أخـرى، كانت المكاسـبُ الاجتماعيةُ بالإضافة إلى تحقيق الإتقان التفسـيري من الأمور المعتبرة في سـرد العثماني لهذا التاريخ التفسيري.

العلماء والعلمانيون ومن لا يعرفون العربية

كانـت الترجمةُ المطبوعـةُ أداةً جديدةً أتاحت للعلماء المسـلمين الوصولَ إلى فريـق مـن طـلاب العلـم ممَّـن لم يكـن فـي مقدورهـم أن يدرسـوا في بيئـات حيَّة مصطنعيـن اللغات الكلاسـيكية المؤسـلمة (Islamicate)(*). وكان من بين هؤلاء جمهورُ المسلمين الناطقين بالإنجليزية والأوردية، ممَّن أُعِدَّت لهم كثيرٌ من تفاسير القـرآن، وإن لـم يُتَـحْ لهم إلَّا قليلٌ من الشـروح علـى جوامع الحديـث(٤٢). بيد أن

(٤١) السابق، ص٢٩٣.

(*) يُعَدُّ هذا المصطلح (Islamicate) أحد المصطلحات التي ابتكرها مارشال هودجسون. وقد أراد باستخدامه -كما يقرِّر طريف الخالدي- أن يفرِّق «بين ما هو ديني وما هو حضاري، فيجعل دائرة =

شرح العثماني بالإضافة إلى أنه كان يخاطب جماهير المسلمين، حاول استمالة غير المسلمين؛ ابتغاءَ نشر الإسلام، وتحديًا في الوقت نفسِه لخصومه من العلمانيين ومُنْتَقديه من المستشرقين[43]. وقد ذكر محمد طيب، صاحب دار النشر التي تولَّت إخراج الشرح، أن محمد قاسم النانوتوي (ت ١٨٨٠م)، أحد المؤسِّسين الكبار لدار العلوم في ديوبند:

«أعرب عن أمله في تعلُّم اللغة الإنجليزية والسفر إلى أوروبا ليخبر علماء الغرب أن الحكمة ليست هي ما يظنون، ولكنها كامنةٌ فيما أُنْزِلَ على خاتم النبيين، محمَّد [ﷺ]، من أوامر وتكليفات. ومما يُثْلِجُ الصدرَ أن مولانا قاضي عبد الرحمن اضطلع بإخراج أمنية مولانا قاسم النانوتوي إلى حيز الوجود .... وإنني على يقين من أن الاستفادة الروحيَّة من هذا العمل بقيمته الخالدة لن تقتصر على المسلمين فحسب، وإنما سيجد فيه أبناءُ الأقطار الأوروبية عمومًا والشعوبُ المُسْتَغْرِبة على وجه الخصوص، الإرشادَ والعزاءَ الروحيَّ»[44].

ومن المحقَّق أن هذا الشرحَ لم يكن أولَ شرح على أحد نصوص الإسلام التأسيسية قُصِدَ بتأليفه مخاطبةُ غير المسلمين، ومع ذلك فإنه يُعَدُّ أحد الشواهد المبكِّرة على شروح «صحيح البخاري» التي تجري على هذا النَّسَق. وإذا كان

= المفهوم الحضاري أوسع كثيرًا من دائرة الديني»، أو «أن يعبِّر به عن ظواهر العالم الإسلامي التي لم ترتبط بالدين بشكل مباشر»، على حدِّ تعبير توماس باور. وقد بدا لي أن أترجم هذا المصطلح بـ«المؤسلم»، وهي الترجمة التي اختارها طريف الخالدي، وفتحي المسكيني، غير واجد فيها ما وجده بعضُ المترجمين من «دلالة الافتعال، ودلالة إسباغ صفة الإسلامي على شيء»، بل رأيتُها دالةً على المعنى الذي أراده هودجسون وتابعه فيه كلٌّ من استخدم المصطلح بعده، وهو معنى العيش في أُفق يهيمن عليه الإسلامُ، ويرتبط به بصورة أو أخرى، دون أن يستدعي ذلك دلالات الغصب والإكراه. ومعنى ذلك أن الظواهر الدنيوية التي لم ترتبط بالدين ارتباطًا مباشرًا في العالم الإسلامي تظل محكومةً بالأُفق الإسلامي العام الذي يهيمن عليها، فهي واقعةٌ تحت تأثيره مذعنةٌ له على نحو أو آخر. (المترجم)

(٤٢) محمد سالم الله خان، محمد يحيى صديقي، في: العثماني، فضل الباري، ص٤٠، ٥٥.

(٤٣) القاضي عبد الرحمن، في: العثماني، فضل الباري، ص٣٣-٣٤؛ وانظر أيضًا: الشيركوتي، المصدر نفسه، ص٦٧.

(٤٤) محمد طيب في: العثماني، فضل الباري، ص٢٧.

تاريخُ أصول القرآن قد استوجب أن يخاطب المؤمنين والكافرين جميعًا، فإن جوامع الحديث كـ«صحيح البخاري» كانت تهدف في المقام الأول إلى مخاطبة طوائف متنوِّعة من جمهور المؤمنين، وهي الكتبُ التي اعترف بصحتها أولئك الذين اشترعوا أنماطًا من النظر داخل التقليد السُّني. وأما السابقةُ الوحيدةُ لأحد شروح الحديث التي تخاطب غير المؤمنين فتتمثَّل في الشرح الذي صنَّفه أحدُ دعاة الحركة الأحمدية على ترجمة بريطانية [١٧٥] لأحد المصنَّفات الحديثية الشهيرة خلال الشطر الأول من القرن العشرين(٤٥). وربما أدرك طيب وعبد الرحمن الحاجة إلى شرح منافس يعمل على تصنيفه وتحريره علماءُ ديوبند.

وإذا كان العثمانيُّ -كما يتبدى في متن الشرح الذي صنَّفه- قد اشتبك في جملة من السجالات مع معتقدات أبناء الموروثات الدينية الأخرى -كالمسيحيين واليهود والسيخ وشتَّى طوائف الهندوس(٤٦)- فقد استهدف الإلحادَ والتصوراتِ الثقافية الغربية أيضًا؛ فمن ذلك مثلًا: أنه حين تناول بالشرح أحد الأحاديث التي تتكلَّم عن «الحدود» اغتنم هذه الفرصةَ لتحدي مُنتقديه في الغرب: «فقد دأب أبناءُ الثقافة الغربية وأصحابُ الآراء الحديثة في العموم على انتقاد الحدود الإسلامية، من منطلق أنها عقوباتٌ همجيةٌ. ولقد كان الواجبُ على هؤلاء المنتقدين أن يدركوا أن السرقة في ذاتها فعلٌ همجيٌّ ضارٌّ، ولقد كان من الضروري لمنع هذا الفعل أن تُسَنَّ له عقوبةٌ مُغَلَّظةٌ»(٤٧).

وقد أعرب المراقبون القانونيون البريطانيون -منذ القرن التاسع عشر الميلادي- عن قلقهم من قسوة العقوبات الحدِّيَّة، واتخذوا من الحُكْم بقطع يد السارق شاهدًا أساسيًّا على ذلك. وأدرك العثماني أن هذا الجدل لم يكن مجرَّد جدل قانوني يتعلَّق بالحدود، وإنما كان يتصل اتصالًا وثيقًا بنسقٍ ثقافيٍّ معقَّد خرجت من رحِمِه المفاهيمُ المتعارضةُ للتحضُّر والهمجيَّة.

---

(٤٥) كتاب «مشكاة المصابيح» ترجمة: F. K. Khan Durrani and Capt. A. N. Matthews، (Lahore: Tabligh Literature Company, 19).

(٤٦) العثماني، فضل الباري، ص٤٣٣-٤٣٥.

(٤٧) السابق، ص٣٩٤.

ومـن العجيـب أن العثمانـي مَضَى فـي الدفاع عن «الحدود» مـن خلال توجيه موجـةٍ مكثفةٍ من الانتقـادات اللاذعة لأبي العلاء المعري «الشـاعر الزنديق»، وهو أديـبٌ شـاميٌّ عاش بيـن القرنَيْن الحادي عشـر والثاني عشـر للميلاد، وشـكَّك في الحكمـة من اشـتراع الحـدود[٤٨]. فلماذا ذكر العثمانيُّ أبـا العلاء الذي لم يكن من أبنـاء الغـرب، ولا كان حداثيًّـا؟ لعـل ذلـك يرجع إلـى أن الأصـوات الحداثية التي عاصرهـا العثمانـيُّ فـي الهند اتخـذت المعريَّ أنموذجًـا للفكر الحُرِّ الـذي امتاز به تقليدٌ علمانيٌّ مسـتترٌ داخل الفكر الإسـلامي[٤٩]. وكان المستشرقون أيضًا مفتونين بالمعري[٥٠]؛ فلا جرم كان نيلُ العثمانيِّ منه ودحضُهُ لأفكاره من شـأنه أن يسـحب البسـاط من تحت أقدام خصومه [أي: خصوم العثماني]، في الوقت الذي زعم فيه أنه يقدِّم التفسير الصحيح للموروث الفقهي في الإسلام.

ولئـن أظهـر العثمانيُّ إنكارًا للمادية العلمانية، فقد بدا أنه تقبَّل أو وقف على ما يمكن اقتباسُـهُ من المناهج العلمية القَيِّمة. وقد عوَّل على هذه المناهج لا من أجل اسـتمالة الجماهيـر الأوروبية فحسـب، وإنما من أجل اجتـذاب الجماهير المحليَّة التـي درسـت في المـدارس العلمانية. وعلى هـذا النحو، لم يختلـف العثمانيُّ عن غيره من مفكِّري القرنَيْن التاسع عشر والعشرين للميلاد، ممَّن اجتهدوا في مقاومة السُّـلْطة الكولونيالية، وإن كانوا ينظرون إلى العِلْم والتكنولوجيا الحديثة بوصفهما عنصـرًا تأسيسـيًّا في الإسـلام فكرًا وممارسـةً[٥١]. ومع ذلك، فإن هـذه الأنواع من الأقيسـة العِلْميـة كانت أمرًا غيرَ مسـبوق فـي الموروث المتراكم لشـروح «صحيح البخاري». وإليك -على سبيل المثال- الفقرة التالية من هذا الشرح الحديثي:

[١٧٦] «اكتشـف العلمُ الحديثُ أسـلاكًا إذا وُضِعَت على المباني كانت أشـبه

---

(٤٨) السابق.

(49) See M. Ziauddin, "Maʿarri the Free-Thinker," *Visva-Bharati Quarterly* (1935): 34-42.

(50) Ibid., 34 and 37.

(٥١) كجمال الدين الأفغاني (ت ١٨٩٧م)، وكبار المفكرين الذين تأثَّروا به. انظر:

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age,1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 103-39.

بالعـازل الـذي يعمـل علـى حمايتهـا من الصاعقـة. فإذا افتقـرت المبانـي إلى هذه الأسـلاك، فإنها سـوف تتعـرَّض للدمار التام الذي لن ينجو منـه أيُّ مبنى منها مهما بلغت قوتُهُ. وليس يخفى السببُ في ذلك؛ فعلى الرغم من أن النوع الأول من البناء ربمـا يبـدو ضعيفًـا، فقـد كان مـزوَّدًا بنوع مـن الأسـلاك أو الكابلات التـي تمتصُّ الكهربـاء التي أحدثتها الصاعقةُ، بحيث لـم يلحق هذا المبنى أيُّ ضرر. وأما المبنى الآخـر فقـد خلا من هذا النمط مـن التدبير؛ ولهذا كانت الصاعقةُ سـببًا في تدميره. وشبيهٌ بذلك تلك الحالةُ التي نحن بصدد الحديث عنها؛ فنورُ الله هو النورُ المطلق، ونبيُّ الله موسى (عليه السلام) يحمل في ذاته نفحةً من هذا النور نفسه؛ ولهذا أُوتِي القدرة على احتمال صدمة التجلي الإلهي. وعلى الرغم من أن موسـى خرَّ صَعِقًا، فقد ظلَّ على قيد الحياة»[٥٢].

ويُشَـبِّهُ العثمانـيُّ فـي هـذه الفقـرةِ احتمـالَ موسـى لقـوة الوحي الإلهـي بمانع الصواعـق الـذي تُزوَّد به المباني الحديثةُ، فيوصِّل الكهربـاءَ إلى الأرض عند وقوع الصاعقـة علـى نحو آمـن. ولا بُدَّ أن اسـتخدام هذه الأنواع من الأقيسـة العلمية في شـرح الحديـث كان أمرًا شـائعًا فـي البيئـة العلمية للعثمانـي؛ بالنظر إلى أنه نسـب مصدر هذا التفسير إلى داعية مجهول من دهلي كان يجيب على بعض الأسئلة التي طرحهـا عليـه أحدُ العوام. وقد اسـتخدم العثمانيُّ عددًا من هـذه الأمثلة في صياغة شـرحه؛ فأشـار إلـى الأشـعة السـينية (X-rays)، والأزرار والأسـلاك، والتيـارات الكهربائية، وعلوم الطب[٥٣]، وكان يحشـد هذه الأقيسـةَ أحيانًا؛ ابتغاءَ تعزيز بعض النقاط المهمَّة؛ فمن ذلك مثلًا قولُهُ:

«يتفـق العلمـاءُ اليـوم علـى أن الأرض تـدور بعيدًا [عـن مركزهـا] بمعدل يبلغ آلاف الأميال في الدقيقة الواحدة، وهو ما يُفضي إلى ظاهرة الليل والنهار، وشروق الشمس وغروبها. ومع ذلك، فمهما بلغت قوةُ نظر المرء فسوف تخبره عيناه دائمًا بـأن الأرض سـاكنةٌ. فلـم يلحظ أحدٌ منذ نشـأة العالـم حركـةَ الأرض؛ ولهذا يذكر العلمـاءُ أن حاسـة النظر قاصـرةٌ، وأن العقل يصـوِّب ملاحظاتِهَـا ... ومن هنا فمن

---

(٥٢) العثماني، فضل الباري، ص١٩٩.

(٥٣) السابق، ص٥٤٣، ٥٤٦، ٥٥١.

البيِّن أن كافة مناهج وأنماط اكتساب المعرفة والاستدلال العقلي التي تبنَّتها جميعُ المدارس الفقهية عرضة للوقوع في الأخطاء»(٥٤).

ويرى العثمانيُّ في هذه الفقرة المنقولة عنه أن الحواسَّ -مهما بلغت حِدَّتُها- لا يمكن أن تلاحظ حركة دوران الأرض، وهو ما استنتجه من المنطق العلمي بلا ريب. ثم مضى العثمانيُّ خطوةً أبعد؛ فربط هذه الحقيقةَ بالفقه الإسلامي، فانتهى إلى أنه حتى أنماط التفكير عرضة للوقوع في الأخطاء، وهو ما يُفَسِّرُ لنا حتميَّة وقوع الاختلافات في الرأي بين المذاهب الفقهية.

والحقُّ أن علاقة العثماني المحتقنة بالغرب تجسَّدت أيضًا في أحد تفسيراته لحديثٍ جاء فيه أن النبيَّ [ﷺ] أرسل كتابًا إلى هرقل، الإمبراطور البيزنطي(*). ففي هذا المقام، ذكر العثمانيُّ الحاكمَ الكولونياليَّ البريطاني باسمه في نص شرحه للحديث. وبعد أن ناقش في عدَّة صفحات كيف تواصل محمدٌ [ﷺ] مع مختلف الأباطرة في عصره [١٧٧]، ختم مناقشتَهُ بإيراد حكاية حديثة؛ حيث قال:

«زار السيد مارستون (Mr. Marston) حاكم أُتر برديش ديوباند ذات مرة، فأعدَّ له علماءُ دار العلوم حفل استقبال؛ رعايةً لجملة من الاعتبارات. وقد طُلب إلى العلامة سيد أنور شاه [الكشميري] أن يُلقي كلمةً قصيرةً في الترحيب به؛ بوصفه رئيسَ لجنة الاستقبال؛ فأخذته الحيرةُ، ولم يَدْرِ ما يقول؛ ذلك أن مارستون كان هو الرجل الذي أمر بإطلاق النار على أحد المساجد في كانبور. ولكنه جاء هذه المرة بوصفه ضيف الشرف، وكان على علماء ديوبند إلقاء كلمة. ويذكر مولانا

---

(٥٤) السابق، ص١٦٥.

(*) يقصد المؤلِّف ما روته كتبُ الحديث والسيرة من أن النبي ﷺ أرسل مع دحية بن خليفة الكلبي كتابًا إلى هرقل، وأمره أن يدفعه إلى عظيم بُصْرَى ليدفعه إلى هرقل. وقد أورد البخاريُّ نصَّ هذا الكتاب في صحيحه، وفيه: «بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد عبد الله ورسوله، إلى هرقل عظيم الروم، سلامٌ على مَن اتبع الهدى. أما بعد، فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فعليك إثمُ الأريسيين، ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألَّا نعبد إلَّا الله، ولا نشرك به شيئًا، ولا يتخذ بعضُنا أربابًا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون». انظر: عبد الرحمن أحمد سالم، المسلمون والروم في عصر النبوة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م، ص٧٣. (المترجم)

[الكشميري] أنه فكَّر سريعًا في حديث هرقل، واستخدم الكلمة نفسها (عظيم)، فاطمأن قلبُهُ إذ وقف على هذه السابقة في الحديث»[٥٥].

وعلى هذا النحو، تأتي علاقةُ أحد شُرَّاح الحديث في ديوبند بأحد المسؤولين البريطانيين والخصوم السياسيين في ختام تاريخ إسلامي أوسع يُشْبِهُ الطريقة التي خاطب بها محمدٌ [ﷺ] الإمبراطورَ البيزنطيَّ في زمانه من حيث «الأدب الجم في خطاب الأعداء»[٥٦]. وعلى الرغم من أننا لا ننظر إلى الشرح عادةً بوصفه جنسًا من التاريخ، فإن فقراتٍ من هذا القبيل تُعَدُّ بلا ريب أشبه بنوع من التاريخ التفسيري الذي يربط السياق التاريخي والاجتماعي الراهن للجماهير بالزمن الماضي.

شرحُ الحديث في حيدر آباد في العصر الحاضر

على الرغم من أن شُروحَ الحديث المعاصرة لبثت قائمةً في مؤسسات ديوبند، فإننا سننتقل الآن إلى دراسة شرح أوردي معاصر على «صحيح البخاري» في مؤسسة أخرى يضرب تاريخُها بجذوره في المشهد الإصلاحي المتنوع أواخر القرن التاسع عشر للميلاد؛ ألَا وهي الجامعة النظامية في حيدر آباد بالهند[٥٧]. ومؤلِّف هذا الشرح هو محمد خواجه شريف، مدرسٌ الحديث في النظامية، الذي ادَّعى في إجازتِهِ بقراءة «صحيح البخاري» إسنادًا يَصِلُهُ بالبخاري، ويضمُّ بين رجاله شاه ولي الله [الدهلوي]. وعلى الرغم من أن خواجه شريف دُعِيَ إلى الكويت لإلقاء بعض المحاضرات في الحديث، فإنه يُعَدُّ عالمًا مغمورًا إذا قُورِنَ بغيره من العلماء من أمثال ابن حجر، أو حتى العثماني. وقد اقتصر شرحُهُ المدوَّنُ، الذي تولت نشرَهُ الجامعةُ النظاميةُ التي انتسب إليها، على التوزيع المحلي. وهو شرحٌ موجزٌ أُنتج بتكلفة زهيدة، ولم يُنْشَرْ منه حتى الآن سوى جزأين في قرابة ٨٠

(٥٥) السابق، ص٢٥٧.

(٥٦) السابق، ص٢٥٦.

(٥٧) للوقوف على وصف تاريخي معاصر للجامعة النظامية، انظر:

Gregory C. Kozlowski, "Loyalty, Locality and Authority in Several Opinions (*Fatāwā*) Delivered by the Muftī of the Jamiʿah Niz-āmiyyah Madrasah, Hyderabad, India," *Modern Asian Studies* 29, no. 4 (October 1995): 893-927.

صفحـة، بيـن دفتي أغلفـة ورقية مصقولة متعـدِّدة الألوان. ومع ذلـك، كان جمهورُ خواجـه شـريف ينظر إليـه بعين الإجلال والتقديـر. وقد عمل مديرًا لمدرسـة اللغة العربيـة لطلاب المرحلة الإعدادية بالجامعة المذكـورة، وحين كان الطلابُ يُلْقُون عليـه التحيـة في فناء المدرسـة، ينحنـون محاولين تقبيـل يده، وهو ما كان الشـيخُ ينكره في أدب وتواضع.

[١٧٨] وكان «صحيـح البخـاري» يمثِّـل أوج الدراسـة الدينيـة للتلميـذ الـذي يلتحق بالجامعة النظامية، ولـم يكن تلاميذُ الجامعـة يتناولون هذا الكتابَ بالدرس إلَّا بعـد قـراءة وسـماع تفسيرٍ للقـرآن وشـرحٍ لثلاثـة مصنَّفـاتٍ أخرى مـن جوامع الحديـث. وكان هـؤلاء التلاميـذُ يدرسـون في طفولتهم القـرآنَ [أولًا]، فـإذا بلغوا الرابعة عشـرة أنفقوا سـنةً منقطعين لدراسة كتاب «مشـكاة المصابيح» في الحديث لمحمـد الخطيـب التبريـزي (ت ٧٤١/ ١٣٤٠-١٣٤١م)، ثم إذا أدركوا الخامسـة عشرة أمضوا سنةً أخرى يتوفرون فيها على دراسة كتاب «زجاجة المصابيح» لسيد عبـد الله شـاه (ت ١٩٦٤م)، وهـو أكثـرُ مصنَّفـات الحديـث المعاصـرة بالجامعـة النظاميـة ميـلًا إلـى المذهـب الحنفـي. وكان هـؤلاء التلاميـذُ يدرسـون، إذا بلغـوا السادسـة عشـرة والسـابعة عشـرة، «سُـنَن الترمذي»، وهو مقـرَّرٌ مدتُهُ سـنتان[٥٨]. وهنالك يغدو في مستطاع الطالب أن يعكف على دراسـة «صحيح البخاري» لمدَّة عامين آخرين. ويذكر خواجه شريف أن هذه المدَّة الزمنيةَ تزيد على المدَّة المعهودة التي تشترطُهَا مدارسُ الهند الأخرى بمقدار الضعف[٥٩].

وهكـذا، فـإن المـكان الـذي كان خواجـه شـريف يتولَّـى فيـه شـرح «صحيـح البخاري» لم يكن أحدَ المراكز التابعة لسُـلْطة الدولة، ولا كان جامعًا من الجوامع، وإنما كان -على نحو ما جرى عليه الأمرُ في شروح الكشميري والعثماني- مدرسةً (انظـر: الشـكل رقم ١٠). وكانت الدروس في شـرح «صحيح البخـاري» تُعْقَدُ في

---

(٥٨) محمد خواجه شريف، درس في الجامعة النظامية، بتاريخ ٢٦ يوليو ٢٠١١م.

(٥٩) محمد خواجه شريف، درس في الجامعة النظامية، بتاريخ ٢٦ يوليو ٢٠١١م. ولم أستطع التثبُّت من دعوى الشيخ. ومع ذلك، فإنها تشير إلى أن النظامية كانت تقدِّر الطلاب الذين يخصِّصون بعض الوقت لدراسة «الجامع الصحيح».

فصل يتسع لقرابة ٥٠ إلى ٧٠ تلميذًا[٦٠]. وكان معظمُ التلاميذ الحاضرين ينتسبون إلى المذهب الحنفي، وإن كان بينهم بعضُ الشافعية الذين مثّلوا أقليةً محدودةً؛ ولهذا فقد صرَّح خواجه شريف بأن شرحَهُ سوف يتخذ موقفًا محايدًا فيما يتعلَّق بمسألة التمذهب الفقهي[٦١].

وأما فيما يتصل بمضمون الشرح ومنهجه، فقد ذكر خواجه شريف أن استنباط الأحكام من الحديث على وفاق المذهب الحنفي يُعَدُّ أحد الشواغل الواضحة في شرحه[٦٢]؛ فأشبه منهجُهُ بذلك منهجَ الكشميري والعثماني. وكان يتغيَّا أيضًا إلقاءَ الضوءِ على الاهتمامات الصوفية والمعاصرة إذا كان لها تعلُّقٌ بالحديث[٦٣]. بيد أن شرحه -خلافًا لشرح العثماني- خلا إلى حدٍّ كبير من أية مساجلات صريحة ذات طابع مذهبي أو مناهض للعلمانية، وهو ما يعكس الموقف الراهن للجامعة النظامية من حيث إيثار السلامة والبُعْد عن الصدام. وقد زعم خواجه شريف أن ثمة مناهج ثلاثة أقرَّها شاه ولي الله في دراسة الحديث، وهي: السرد، والبحث والتصحيح، والإمعان والتعمُّق، وقد ركَّز خواجه شريف على المنهج الأخير منها[٦٤]. وإذا كان السردُ (وهو القراءة السريعة) ربما بدا مثارًا للإعجاب، فإن أصحاب المنهج الدراسي في الجامعة النظامية كان يدَّعون التركيزَ على الإمعان والتعمُّق، وإطالة النظر في معنى الحديث.

وربما أسهم خواجه شريف أحيانًا بتقديم بعض الآراء الجديدة التي ينفردُ بها، في كثيرٍ من مستويات الشرح. وقد رأينا في الباب الثاني كيف اجتهد الشُّرَّاحُ في فهم السبب الذي حدا بالبخاري إلى حذف عبارة أساسية من متن الحديث الأول الذي أخرجه في صحيحه؛ فقد شاعت روايةُ الحديث على النحو الآتي: «إنما الأعمالُ بالنيّات، وإنما لكل امرئٍ ما نَوَى. فمَنْ كانت هجرتُهُ إلى الله ورسوله،

---

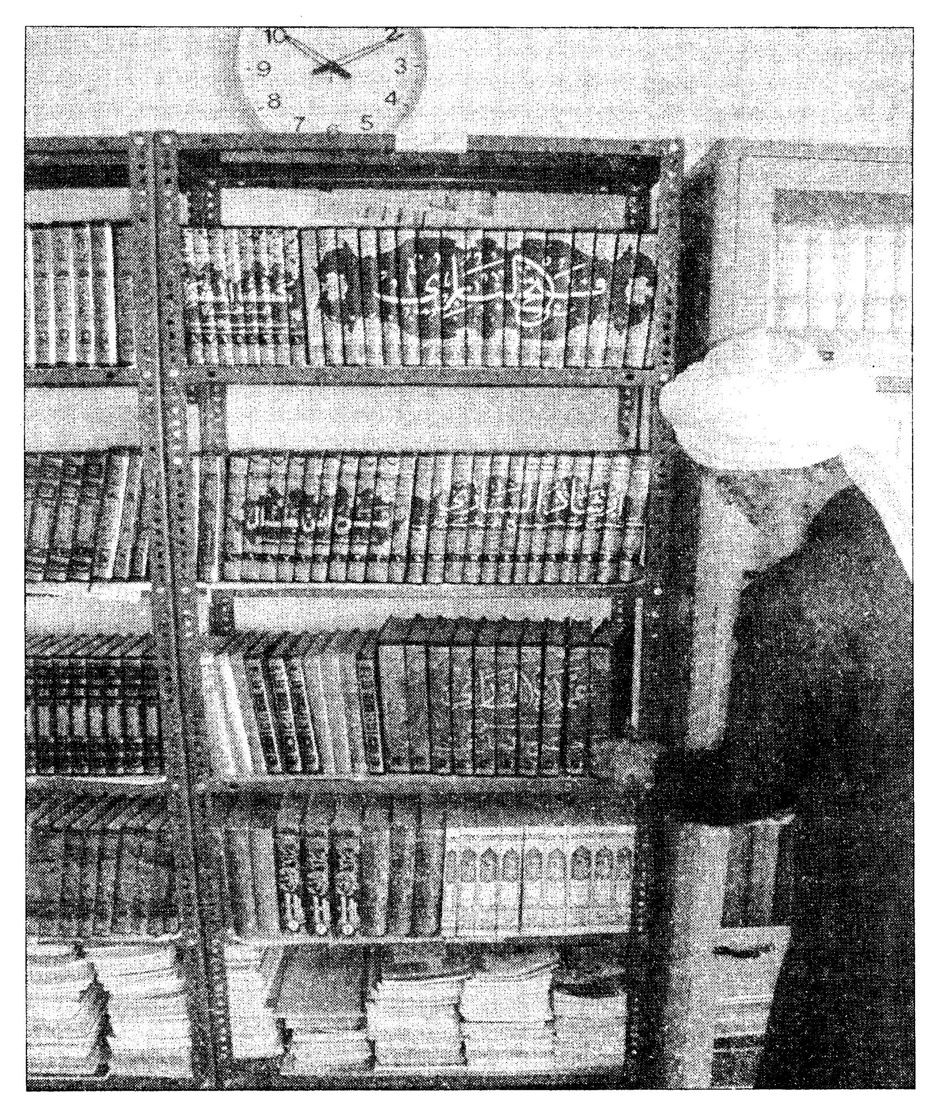
(٦٠) محمد خواجه شريف، درس في الجامعة النظامية، بتاريخ ٢٦ يوليو ٢٠١١م.

(٦١) محمد خواجه شريف، درس في الجامعة النظامية، بتاريخ ٢٦ يوليو ٢٠١١م.

(٦٢) انظر: محمد خواجه شريف، ثروة القاري من أنوار الباري، حيدر آباد، الهند، مركز تحقيقات اسلامية، الجامعة النظامية، ٢٠٠٠م، ١/ ٥.

(٦٣) السابق.

(٦٤) السابق، صviii-ix.



(الشكل رقم ١٠)

صورة لأرفف مكتبة محمد خواجه شريف، وهي مكتبته في المدرسة العربية التي يتولّى إدارتها في حيدر آباد؛ حيث تجد في الرف الأعلى «فتح الباري» لابن حجر، وفي الرفَّيْن الثاني والثالث شـرح القسـطلاني [«إرشاد الساري»]، وشرح ابن بطال، وشـرح العيني [«عمدة القاري»]. وأما الشـروح الأوردية على «صحيح البخاري»، فتشـغل الرفَّ الثاني من أسـفل. وعلى يسـار الرف الثانـي مباشـرةً بعـض الشـروح العربية والأورديـة على مصنفـات حديثية أخـرى، بالإضافة إلى كتاب فنسـنك (Wensinck) (Concordance et Indices de la Tradition Musulmane) (الصورة للمؤلِّف).

فهجرتُـهُ إلـى الله ورسـوله. ومَـنْ كانـت هجرتُهُ إلـى دنيـا يصيبهـا [١٧٩] أو امرأة ينكحهـا، فهجرتُـهُ إلى ما هاجر إليه»[٦٥]. بيد أن البخـاري رَوَى الحديث على هذه الصـورة: «إنمـا الأعمالُ بالنيَّات، وإنما لكل امرئ ما نـوى. فمن كانت هجرتُهُ إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرتُهُ إلى ما هاجر إليه»[٦٦].

وإذا كان النقـادُ والشُّـراحُ الأوائـلُ قد افترضوا أن هذا الحـذف يرجع إلى خطأ النُّسَّـاخ، فقـد اعتقـد آخرون -كابن حجر- أنه أمارةٌ على مـا قصد إليه البخاريُّ من إظهـار التواضـع؛ حيـث كَـرِهَ أن يبدو في نظـر جمهوره كمـا لو أنه يدَّعـي في تكبُّر واسـتعلاء [١٨٠] أنـه لا يقصـد بعملـه إلَّا الله ورسـوله. وقد أنكر العينـيُّ مثل هذه التأويلات بحسـبانها ضربًا من الظن والتخمين. إلَّا أن خواجه شـريف وقف -بعد قرابـة خمسـة قرون- علـى معنى جديد يفسِّـرُ هذا الحذفَ ويحسـم ذلـك الجدل؛ فالحذفُ كان مقصودًا، ولكن البخاريَّ لم يكن يسعى إلى صون سُمعته، وإنما أراد -فيمـا يـرى خواجـه شـريف- أن يُلَقِّن تلاميذَهُ درسًـا فـي الحب الشـديد؛ فحَذْفُ الجـزاء المحتمـل على النيَّـة الصادقة يَحْمِلُ التلاميذ حملًا علـى النظر بصورة أكثر جدية في جزاء من كان مقصودُهُ دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها[٦٧].

وقد أفاد خواجه شـريف في تصنيف شـرحه من شـرح ابن بطَّال، بالإضافة إلى عـددٍ مـن المصادر العربيـة التي ترجع إلـى العصـر المملوكي. وكان يُفضِّلُ شـرحَ العيني [«عمدة القاري»] على شرح ابن حجر [«فتح الباري»]، وهو ما يرجع جزئيًّا إلى أن العيني كان حنفيًّا. وقد تجلَّى هذا التفضيلُ في قائمة مصادره التي أورد فيها شـرح العينـي قبـل شـرح ابن حجـر، كما تجلَّـى فـي حقيقة أنـه أدرج ضمـن قائمته لـ«مشهور الشروحات» بالعربية شرحًا حنفيًّا مغمورًا لم يصل إلينا، وكان العينيُّ قد اعتمد عليه في شرحه[٦٨]. وقد أنكر خواجه شريف الرأيَ القائلَ بأن العيني اقتبس مـن ابن حجـر، وكان يعتقد أن المرويات التي تحكي ما كان بينهما من ألوان النزاع الشـخصي والصراع الفكري قد بُولِغَ فيها[٦٩]. وفضلًا عن النقل من بعض الشُّـرَّاح

(٦٥) النووي، شرح متن الأربعين النووية، ص٦.

(٦٦) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١/ ٩ (كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي؟).

(٦٧) خواجه شريف، ثروة القاري ١/ ٣٥.

(٦٨) السابق ١/ ٤١.

(٦٩) محمد خواجه شريف، درس في الجامعة النظامية، بتاريخ ٢٦ يوليو ٢٠١١م.

من جنوب آسيا، أفاد خواجه شريف أيضًا من «المعجم المفهرس لألفاظ لحديث» الذي صنَّفَهُ المستشرقُ الهولندي أ. ج. فِنْسِنك (A. J. Wensinck) (ت ١٩٣٩م)، ووضعه بين الشروح الإسلامية على أرفف مكتبته (انظر: الشكل رقم ١٠). وعلى هـذا النحـو، تعكس أرفـفُ مكتبة خواجه شـريف بطريقة غير مباشـرة [مصـادرَهُ]، وتنبئ عـن الأصول التوفيقية لمعهـده العلمي في الهنـد الكولونيالية خلال القرنَيْن التاسع عشر والعشرين.

وفي اليوم الذي يبلغ فيه الشـرحُ منتهاه (الختم)، يتكرَّر مشـهدُ مجالس السَّمَاع الكبرى في العصر المملوكي؛ حيث يحتشـد قرابةُ خمسـمائة طالب ومدرِّس، ممَّن يَعْتَـزُون إلـى مختلف الأقاليـم والقوميات، فيقرؤون الحديـثَ الأخيرَ من «صحيح البخاري»، ويسـتمعون إلى شـرحه، ويُلْقُون قصيدةً بالعربية الفصحى احتفالًا بهذه المناسبة[٧٠]، ثم تُنْشَرُ هذه القصيدةُ بعد ذلك مشفوعةً بشرح لها باللغة الأوردية[٧١].

والحـقُّ أن عمليـة نشـر الشـرح كانت ثمرةَ الـدروس الحيَّة التـي ألقاها خواجه شريف؛ إذ كان التلاميذُ في أثناء هذه الدروس يُدَوِّنون قدرًا وافرًا من الملاحظات، ثم يُعِدُّون وثيقةً مكتوبةً لشـرحه الشـفوي على «صحيح البخاري» بالأوردية، فكان خواجه شـريف يدققها ويراجعها، حتى إذا وقع منه النصُّ موقعَ الرضا، أرسـله إلى مطبعة الجامعة النظامية تمهيدًا لنشره[٧٢]. وكان توزيعُ العمل على هذا النحو مكوِّنًا أساسـيًّا مـن مكونات التمايز في السـلطة والمكانة بين الشيخ الـذي يتولَّى الإملاء والتلاميـذ الذيـن يباشـرون الكتابـة. وقد خالفـتُ مخطئًا -فـي أحـد تعليقاتي التي شـاركتُ بهـا في مجلس خواجه شـريف- هـذه الآدابَ الضمنيةَ في عملية الشـرح حيـن طلبـتُ إليـه أن يكتب اسـم المصدر الذي ينقـل منه حتى أتمكَّـن [١٨١] من مراجعته بنفسي. ولـم تكن المشكلةُ بالنسبة إلى شيخ الحديث تكْمُن في سؤالي أو الهـدف مـن ورائه، وإنما كانت تكْمُن في حقيقة أنني طلبـتُ إليه أن يكتب في أثناء مجلس الشرح[٧٣].

---

(٧٠) السابق.

(٧١) انظر: محمد خواجه شريف، ثروة القاري ٢/ ٧٤-٧٥.

(٧٢) السابق.

(٧٣) تعليقي الذي شاركتُ به في الجامعة النظامية، ٢٣ يوليو ٢٠١١م.



(الشكل رقم ١١)

إطار لفيديو على اليوتيوب لدروس «صحيح البخاري»

من القناة الرابعة المحلية بتلفزيون حيدر آباد، بتاريخ مارس ٢٠٠٩م.

ثم كان أن دخلت ممارسةُ الشرح التي زاولها خواجه شريف عصرَ التليفزيون ومقاطع الفيديو على الإنترنت (انظر: الشكل رقم ١١)، حين قبل الدعوة إلى تقديم شرحه على القناة الرابعة، وهي محطةٌ تليفزيونيةٌ محليةٌ في حيدر آباد، وذلك في مارس سنة ٢٠٠٩م. فكان يُلْقِي شرحَهُ وهو جالسٌ أمام شاشة خضراء، وقد اختار المديرون التنفيذيون الوقتَ الذي يُبَثُّ فيه هذا العرضُ على جمهور محلي متباينٍ من حيث العمر والجنس، فكان المشاهدون من جمهور خواجه شريف يستمعون إلى شرحه وهم في بيوتهم، وربما وهم جالسون في حجرات نومهم. ولقد كان بوسع غير المسلمين ممَّن يعيشون في حيدر آباد أن يشاركوا -نظريًّا- في الشرح

بوصفهم جماهير، أو يتابعوا الشرح متابعة سريعة على الأقل؛ إذ كانت اللغةُ تقف عائقًا أمام مشاهدي التليفزيون الناطقين باللغة التيلوغوية [إحدى اللغات الرسمية في جنوب الهند]. ولم تكن الأسئلةُ أو التفاعلات الحيَّة مع خواجه شريف أمرًا ميسورًا في هذا البث، على الرغم من أننا يمكن أن نتصور أن مثل هذا التفاعل أصبح متاحًا الآن بفضل تطبيقات وسائل التواصل الاجتماعي. وهكذا، كانت الأماكنُ التي يُعْقَدُ فيها هذا الشرحُ والأوقاتُ التي يُبَثُّ خلالها تليفزيونيًّا إيذانًا بعدولٍ جذريٍّ عن [أنماط] الشروح الأخرى التي عُرِفَتْ في العصر الحديث وفيما قبله، والتي عرضنا لها فيما سلف من هذا الكتاب.

[١٨٢] على أن أماكن وأوقات ظهور خواجه شريف على شاشة التليفزيون لم تكن منتظمةً في العالم الافتراضي إلى حدٍّ كبيرٍ؛ حيث كان يتولَّى تسجيل البث أحدُ الأشخاص المجهولين، فيلتقط أحد مقاطع الفيديو من جهاز التليفزيون، وربما استخدم في ذلك هاتفًا محمولًا، ثم يقوم بعد ذلك بتحميل ما سجَّله على اليوتيوب(٧٤). وقد اجتذب أحدُ مقاطع الفيديو -على الرغم من تجزُّئِه ورداءته صوتًا وصورةً- ٤٤٣٨ مشاهدة خلال ثلاث سنوات، وكان يمكن الوصولُ إليه من خلال الحاسوب المتصل بشبكة الإنترنت، حتى أُزيل لأسباب غير معلومة. وكان نصُّ الشرح نفسه والحُجَج التي ساقها خواجه شريف غير مسموعة؛ فلم يكن الأمرُ يزيد على نقل الصورة الحيَّة المتحركة للشارح في أثناء الشرح.

* * *

لقد استوعبنا في هذين الفصلَيْن نحو خمسمائة سنة من التاريخ. ولئن بدا هذا المسحُ سريعًا متعجلًا، فإن تغطية هذه الحقبة الزمنية المديدة كان أمرًا ضروريًّا؛ من أجل تعقُّب [جوانب] الاستمرارية في الموروث التراكمي البطيء لشرح «صحيح البخاري». وقد لاحظنا في هذا الصدد كيف أفضى استفحالُ الهيمنة القانونية والثقافية الغربية، والعولمة، والتقنيات الحديثة، وانتشار المعرفة بالقراءة والكتابة،

(٧٤) على الرابط التالي:

www.youtube.com/watch?v = DrpY9bhbJDs&feature = channel&list = UL.

وقد حُذِفَ الفيديو بعد ذلك.

فضـلًا عـن بعض الأمـور الأخرى، إلى توسـيع نطاق رُعـاة علمـاء الحديث وكثرة جماهيره، وتغيير الكيفية التي كان الشُّرَّاحُ يتواصلون من خلالها مع هذه الجماهير. وفـي غمـرة هـذه التغيُّـرات الجذرية -وفـي مقدمتها تأثيـرُ الكولونياليـة البريطانية، والطباعة- وَجَدَ الشُّراحُ استراتيجياتٍ جديدةً أعانتهم على المحافظة على شيءٍ من الصلة بماضيهم، والقيام بدور الوسـاطة فيما يواجه عصرَهم الحاضرَ من تحديات أخلاقيـة وقانونيـة وسياسـية؛ بفضل هذه الصلة. وقد شـملت هذه الاسـتراتيجياتُ توظيـفَ التقاليـد الأدبية العربية، وادعاء أنسـاب دم تصلهم بالعالـم العربي، وقراءة المصـادر التأسيسـية للمعرفـة مجـددًا، وكتابة تاريخ تفسـيري انتقل فـي تطوره من المرجعيات الدينية في شبه الجزيرة العربية قبل العصر الحديث إلى جنوب آسيا في العصر الحديث.

وعلـى الرغـم مـن أن هـذه الاسـتراتيجيات -التـي تغيَّـت المحافظة علـى بقاء التواصـل مع موروث الشـرح- أسـبغت علـى الشُّـرَّاح المُحْدَثين في جنوب آسـيا مكانةً رفيعةً، فإن هؤلاء الشُّـرَّاح لـم يكتفوا بالمحافظة على موروث الشـرح بوصفه مجرَّد شهادة رمزية تخوِّل لهم الحديثَ عن القضايا الاجتماعية المعاصرة، وكذلك فإنهـم لـم يكتفوا بتناول هذه القضايا بالعودة إلى الماضي، زاعمين أنهم «يكررون» ما كان يُعَدُّ في الواقع فكرةً معاصرةً، وإنما شاركوا في حركة تأويلية مقابلة سمحت بتشـكيل المعاييـر والقواعـد وأوجـه الإتقان التـي احتملهـا التقليـدُ المتراكمُ الذي ورثوه، وتناول السياقات الاجتماعية والسياسية التي اكتنفت حاضرَهم.

وبعـدُ، فقد كان نيتشـه (Nietzsche) في الاقتباس الـذي نقلناه عنه مُصَدِّرين به هـذا الفصـلَ ينوِّه بالكيفية التي ترجم بها الرومانُ القدماءُ الموروثَ الأدبيَّ اليونانيَّ القديمَ الذي آل إليهم؛ حيث ترجموه بـ«سذاجة» و«تهور»[٧٥]. [١٨٣] وكان نيتشه يرى أن هذا النوع من الترجمة الذي استبدل فيه الرومانُ بالأسماء اليونانية أسماءَهم هم الرومانية يَحْسُـنُ تشبيهُهُ بأنه «شكل من أشكال الغزو»[٧٦]. وربما كان ما ذهب

(75) Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), 136-38.

(76) Ibid.

[يقول نيتشه: «في الحقيقة، كان فعلُ الترجمة غزوًا في الماضي؛ ليس فقط لأنهم كانوا [أي: =

إليـه نيتشـه مـن تصويـر فعـل الترجمـة علـى هـذا النحـو يصـدق -فيما عـدا بعض الحالات- على تشـكُّل القانون الأنجلو محمـدي الذي «ترجم» الموروث الفقهي الإسـلامي إلـى لغـات وقواعـد يفهمهـا البريطانيـون ويتقبلونهـا. بيـد أن الشـروح الإنجليزية والأوردية في منتصف القرن العشرين وفي إبَّان القرن الحادي والعشرين تروي لنا قصةً مختلفةً عن أمر الترجمة؛ ذلك أن مصنفات العثماني وخواجه شريف لـم تكـن ترجمـاتٍ اضطلع بهـا ممثِّلو القـوى الكولونياليـة، وإنما كانـت ترجماتٍ نهض بها بعضُ المسلمين ممَّن يتكلمون الإنجليزية والأوردية في الهند وباكستان. وعلـى الرغـم مـن أن مؤلفاتهم ما كان لهـا أن تبرز إلى الوجود إلَّا فـي هذه العوالم والتقنيـات التوفيقية التي عمَّت جنوب آسـيا فيما بعـد الكولونيالية وغزت الماضي في أزمنة بعينها، فإن هذه الحالات توضِّح أيضًا كيف ظل الشُّرَّاحُ المعاصرون ومَنْ ترجموا أعمالَهم منفتحين على ما يزيد على ألف سـنة من الشـروح متأثِّرين بها في تكوينهم، وكيف سـعوا إلى تحقيق بعض الغايات التفسيرية في إطار معايير الإتقان التي ورثوها عن ماضيهم القريب والبعيد.

= الرومان] يزيحون العنصر التاريخي، بل كانوا يضيفون التلميح إلى الراهن، كانوا يحذفون أولًا اسم الشاعر ليكتبوا مكانه اسمهم الخاص، ليس بإحساس السرقة ولكن براحة الضمير التامَّة». انظر: نيتشه، العلم المرح، ترجمة: حسان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، ١٩٩٣م، ص١٠٠. (المترجم)].

[١٨٤] خاتمة

سياسةُ تفسير الحديث

بين الإسلام السياسي وتنظيم داعش

«هذه العاصفةُ هي ما نسميه التقدُّم»

والتر بنيامين (Walter Benjamin)

لعل من المألوف بين بعض الناشرين الأكاديميين أن نراهم يطلبون في إلحاح من المؤلِّفين الذين ينشرون لديهم أن يتجنَّبوا الإشارة في مؤلَّفاتهم إلى الأحداث الجارية. وليس الغرضُ من هذه العادة المتبعة ألَّا يكون لكتاب المؤلِّف صلةٌ بالواقع الراهن، وإنما الغرضُ منها أن يتخذ هذا الكتابُ صورةَ العمل الخالد غير المتصل بزمن معيَّن، على نحو من شأنه أن يسمح له باحتياز سُلْطةٍ يمارسها على القُرَّاء المعاصرين، وأن يظلَّ قائمًا ترجع إليه الجماهيرُ في المستقبل القريب والبعيد. ويمكن الوقوفُ على هذا التشوُّف إلى التحرُّر من الصلة بالزمن في كثيرٍ من الخطابات العلمية في الماضي والحاضر، وليس موروثُ تفسير الحديث بِدْعًا من ذلك. على أن من جوانب الغاية الأكبر التي تُحَرِّكُني في هذا الكتاب أن أُبيِّن أنه حتى حين تتجاوب أصداءُ الإتقان في المنجزات التفسيرية لشروح الحديث بين الجماهير عبر العصور والمحيطات، فقد جرت العادةُ أيضًا بتصنيف هذه الشروح في أزمنة معيَّنة وبيئات مخصوصة، وبقراءتها في عصور محدَّدة وبيئات خاصَّة يعيش في كَنَفها جمهورُ القُرَّاء اللاحقين الذين يُقْبِلُون على قراءة هذه الشروح.

ومن قبيل المفارقة أن يكون الباعثُ الذي يُولِّد في نفس الشارح هذا التشوفَ إلى تجاوز الزمن هو نفسُهُ أمارةً صادقةً على وظيفة الشرح في سياقٍ اجتماعيٍّ وتاريخيٍّ بعينه. ولقد يسعنا أن نقف على عددٍ موفورٍ من الأمثلة الدالَّة على هذا الباعث في موروث شرح الحديث قبل العصر الحديث وفي إبَّانه. بيد أن نزوع

الشرح إلى التقيُّد بالزمن الراهن -بتسليط الضوء على الأحداث الاجتماعية والسياسية الجارية في تفسير أحدهم- إن يكن مجرَّد لمحاتٍ عارضةً في زوايا بعينها من موروث شرح الحديث فيما قبل الحداثة، فقد بلغ على يد الشُّرَّاح والقُرَّاء في العالم الإسلامي خلال العصر الحديث مستوى غير مسبوق. وقد رأينا مصداق ذلك في الباب الثالث من هذا الكتاب، حيث برزت وقائعُ الحياة اليومية في ظل [١٨٥] الكولونيالية البريطانية بين سطور الشروح التي دوَّنها الكشميريُّ والعثمانيُّ.

ولا ريب أنني حين أشير في خاتمة كتابي هذا إلى السياسة المعاصرة [لشرح الحديث] أُسهم في هذا التحوُّل الحديث نحو التقيُّد بالزمن الراهن عوضًا عن التحرُّر منه لمخاطبة جمهوري في العصر الحاضر وفي المستقبل جميعًا. بيد أنه ينبغي أن يكون من الواضح الآن، إذا رجعنا في عجالة إلى التضمين الانعكاسي لبورخيس، أن الكتاب الذي بين يديك أو الذي تطالعه على شاشتك الإلكترونية -شأن موروث شرح الحديث نفسه الذي عكف على تحليله- إنما هو نتاجُ زمنِهِ، حتى وإن كان يطمح إلى جذب جماهير القُرَّاء في المستقبل. ولعل تأريخه [بزمن محدَّد] يساعدني في تجلية مقصودي، دون التعمية عليه.

داعش وشرح الحديث وإحياء الرِّق

لعل أبرز حركة معاصرة اتخذت من شرح الحديث أداةً لتحقيق أغراضها الخاصة تلك الحركةُ المسلحةُ ذات الرُّوح السلفية التي طبَّقت شهرتُها الآفاق في العصر الحاضر، واصطُلِح على تسميتها بـ«الدولة الإسلامية» (IS)، أو الدولة الإسلامية في العراق وسوريا (ISIS)، أو الدولة الإسلامية في العراق والشام (ISIL)، داعش[١]. وعلى الرغم من هيمنة أخبار هذه الجماعة على الصحف

(١) لمعرفة المزيد عن تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)، انظر:

Cole Bunzel, "From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State," *The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World* 19 (2015): 1-42.

وللوقوف على مزيد من التفاصيل عن مفهوم داعش للزمن، وهو أمرٌ وثيقُ الصلة بهذا الفصل، انظر:

Shahzad Bashir, "Islam and the Politics of Temporality: The Case of ISIS," in *Time, Temporality and Global Politics,* ed. Andrew Hom, Christopher McIntosh, Alasdair McKay, and Liam Stockdale (Bristol: E-International Relations, 2016). =

المتداولة، فمن السابق لأوانه أن نقرِّر ما إذا كان سيذكرها أحدٌ على المدى البعيد أم سيطويها النسيانُ. وسواءٌ أكُتِبَ البقاءُ لها أم انحدرت شمسُها إلى المغيب، فإنها توضِّح لنا -مع ذلك- بعضَ الاتجاهات الأوسع في المذهب السلفي في مطالع القرن الحادي والعشرين، بالإضافة إلى بعض الاتجاهات الجديدة، ولا سيما في توظيفها للموروث السُّني لشرح الحديث.

وكانت الحركاتُ السلفيةُ التي ظهرت خلال القرن العشرين، أي: قبل نشأة تنظيم الدولة، قد عُنِيَتْ بإحياء دراسة نقد الحديث؛ حيث نشر ناصر الدين الألباني (ت ١٩٩٩م)، ذلك العالِمُ الثائرُ على التقاليد القديمة، سلسلةً من الرسائل التي أعاد فيها تقييمَ موثوقية أسانيد الأحاديث التي كان يُظَنُّ أنها صحيحةٌ عصورًا متطاولةً، ثم أعاد نشرها بعد ذلك في خلاصةٍ وافيةٍ تقع في عدَّة مجلدات مطبوعة. وكان الألبانيُّ يزيد على ذلك أحيانًا بأن يُقدِّم شرحًا إضافيًّا يوضِّحُ به معنى الحديث مشفوعًا ببعض التعليقات التي تتناول كيفية العمل به، وإن كان الإسهامُ العلميُّ الرئيسُ الذي أسداه يكْمُن في إعادة تقييم صحَّة الأحاديث، لا في تفسير معانيها تفسيرًا جديدًا[٢].

وكان هؤلاء العلماءُ من السلفية -الذين سبق وجودُهم نشأةَ تنظيم الدولة (ISIS) واضطلعوا بتقديم شروح على جوامع الحديث- يُكْبِرُون شُرَّاح العصر المملوكي من أمثال النووي وابن حجر غايةَ الإكبارِ، فتجاوبت في أعمالهم بذلك أصداءُ الجهودِ التي بذلها صديق حسن خان أواخر القرن التاسع عشر. ومن علماء السلفية الذين ظفروا بمكانةٍ رفيعةٍ بين كبار [١٨٦] العلماء السعوديين محمد بن

= وأما فيما يتعلَّق بـ«السلفية»، فقد عرَّفها جوناثان براون (Jonathan A. C. Brown) بأنها حركة إصلاحية حديثة تسعى إلى «تجديد الأمة الإسلامية من خلال إحياء عظمة الإسلام في عصوره الأولى»، وبعث «سُنَّة النبي من جديد عن طريق إسباغ أهمية مطلقة على الدراسة الكلاسيكية للحديث وسُنَن المجتمع المبكِّر». انظر: (Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*, 305). وللمزيد عن جينيالوجيا أكثر تفصيلًا للتعريف المتحوِّل للسلفية، انظر:

Henri Lauziere, "The Construction of *Salafiyya:* Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History," *IJMES* 42 (2010): 369-89.

(2) Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim,* 321-34.

صالح العثيمين (ت ٢٠٠١م)، الذي ألقى شرحًا حيًّا على «صحيح البخاري» كان تجميعًا لمؤلفات العصر المملوكي في الغالب[٣]. وثمة كذلك عالمٌ سلفيٌّ آخر من كبار علماء المملكة العربية السعودية، ونعني به عبد العزيز بن باز (ت ١٩٩٩م)، الذي يُعْرَف أيضًا بابن باز، وقد دوَّن «تعليقات» على كتاب «فتح الباري» لابن حجر، كان بوسع القُرَّاء التعويلُ عليها حين وجدوا أن بعض تفسيرات قاضي قضاة الشافعية خلال العصر المملوكي [أي: ابن حجر صاحب الفتح] لا تنقع غُلَّتهم. وعلى الرغم من أن ابن باز انتقد كتاب ابن حجر، فقد أكَّد مركزيةَ دوره بحسبانه أحد أسلافه في شرح الحديث[٤]. ولمَّا كانت مسائلُ الطهارة واللباس والعقيدة هي محور تركيز هذه النصوص وأولئك العلماء؛ حيث زاد اهتمامُهم بها فيما يبدو على اهتمامهم بالأوضاع السياسية المعاصرة، فقد تمكَّنت إحدى فرق السلفية غير المسيَّسة والآخذة بمبدأ السمع والطاعة من أن تُرَسِّخ وجودَهَا في عدَّة أصقاع متفرِّقة؛ كجنوب شرق آسيا، وأوروبا، وأمريكا الشمالية[٥].

وقد دمجت الفرقةُ السلفيةُ المقاتلةُ، التي يُقَال لها عادةً: السلفية الجهادية، موروثَ شرح الحديث في الأحداث المعاصرة، وإنْ على صورةٍ تَشِي بتجاوز الموروث المملوكي للزمن؛ فانظر إن شئْتَ إلى أيمن الظواهري (المولود سنة ١٩٥١م) -النائب السابق لأسامة بن لادن (ت ٢٠١١م)، والزعيم الحالي لتنظيم

---

(٣) وقد تُدُوولت التسجيلاتُ الصوتيةُ لهذا الشرح على الإنترنت. انظر: شرح «صحيح البخاري»، للشيخ محمد بن صالح العثيمين، منشور على الرابط التالي:

Islamway.net, https://ar.islamway.net/collection/903/.

(٤) عبد العزيز بن باز، طبعة جديدة لفتح الباري، بولاق، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ٢٠٠٨م، ص١١-١٠٩.

(٥) للوقوف على مثال لإحدى هذه الحالات في أمريكا الشمالية، انظر:

Joel Blecher and Josh Dubler, "Overlooking Race and Secularism in Muslim Philadelphia," in *Race and Secularism in America,* ed. Vincent Lloyd and Jonathan S. Kahn (New York: Columbia University Press, 2016), 122-50.

ولمعرفة المزيد عن هذا التيار السلفي العابر للقومية، انظر:

Laurent Bonnefoy, "How Transnational Is Salafism in Yemen?" in *Global Salafism: Islam's New Religious Movement,* ed. Roel Meijer (Oxford: Oxford University Press, 2009), 321-41.

القاعـدة، أحـد التنظيمات السـلفية المسـلحة- حيث نشـر كتابًا معنونًـا بـ«الحصاد المُـرّ» سـنة ١٩٨٨م، وهـو الكتاب الذي أُعِيـدَتْ طباعتُهُ عدَّة مرات في تسـعينيات القرن الماضي، واستنسخ فيه -على نحوٍ حرفيٍّ- كثيرًا من صفحات «فتح الباري» لابن حجر، واستخدم نقولًا مطوَّلةً منه بوصفها أدلةً على أن المسلمين يجب عليهم الخـروجُ علـى أيِّ زعيم مـن زعماء الدول ذوات الأغلبية المسـلمة، إذا انطبق عليه التعريـفُ الذي وضعه الظواهريُّ للكُفْـر(٦). وقد زعم الظواهريُّ في هذا المقام أنه لم يفعل شيئًا سوى تكرار الشرح الكلاسيكي على الحديث عن طريق النقل الأمين المسـتفيض عـن «فتح البـاري» لابن حجـر، وإن أخفى في الوقت نفسِـه حقيقة أن قراءتَهُ تأثرت تأثرًا عميقًا بزمنه التاريخي والسياسي، كما تأثَّر ابنُ حجر بزمنه(*).

والحـقُّ أننا واجدون اسـتخدامًا جديدًا ومغايـرًا لكتاب«فتح الباري» في مجلة «دابـق»، وهـي المجلـةُ الدعائيـةُ التـي أصدرهـا باللغـة الإنجليزيـة تنظيـمُ الدولـة الإسلامية؛ فقد سعى أحدُ دعاة تنظيم الدولة المجهولين عند تناوله لقضية «الحملة الصليبيـة الفاشـلة» إلـى تبريـر إحياء الرِّق من خلال شـرح حديث جـاء فيه أن «من أشـراط السـاعة» «أن تَلِدَ الأَمَةُ ربَّتَها»(٧). وقد حظي هذا الحديثُ المُشْـكِلُ، الذي أخرجه البخاريُّ في صحيحه، بشـرح مسـتفيض منذ نشـأة تقليد الشـرح في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

---

(٦) أيمن الظواهري، الحصاد المر، مركز الفجر، ١٩٩١م، ص٣١.

(*) لعل من المناسب أن نورد في هذا المقام عبارة أيمن الظواهري بنصّها لنرى كيف وظَّف أقوال ابن حجر؛ إذ يقول: «فإذا استقرَّ حُكْمُ هذه المسألة، وهو كفرُ مَنْ لم يحكم بما أنزل الله، فما هو الواجب على المسلمين تُجاه الحاكم الذي خرج من الملَّة الإسلامية؟ يقول الحافظ ابنُ حجر رحمه الله: ونقل ابنُ التين عن الداودي قال: الذي عليه العلماءُ في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب، وإلا فالواجب الصبر، وعن بعضهم: لا يجوز عقدُ الولاية لفاسق ابتداءً، فإن أحدث جورًا بعد أن كان عدلًا، فاختلفوا في جواز الخروج عليه، والصحيح المنع، إلَّا أن يكفر فيجب الخروجُ عليه...» إلخ. (المترجم)

(7) Anonymous, “The Revival of Slavery before the Hour,” *Dabiq* 4 (2014): 16.

ومن أجل مناقشة هذا الجزء من الحديث والوقوف على تاريخه بقدر أكبر من التفصيل، انظر: Younus Mirza, “ ‘The Slave Girl Gives Birth to Her Master’: Female Slavery from the Mamlūk Era (1250-1517) to the Islamic State (2014-),” *Journal of the American Academy of Religion* (2017): https://doi.org/10.1093/jaarel /lfx001.

ومن الملاحظ أن هذا الداعية وضع معنى الحديث -عوضًا عن نزعه صراحةً من موروث الخلاف بين الشروح- في سياق اختلاف الآراء بين شُرَّاح الحديث البارزين خلال العصر المملوكي، [١٨٧] كالنووي في شرحه على «صحيح مسلم»، وابن رجب الحنبلي في شرحه على «الأربعين النووية»، وابن حجر في شرحه على «صحيح البخاري»، فقد ناقش كلٌّ منهم معنى هذا الحديث، ولكنه لم يُغْلق باب المناقشة بالكليَّة. وفي هذا المقام سرد الداعيةُ المذكورُ التاريخَ التفسيريَّ للحديث على الرغم من أنه يُورِثُ الحلَّ الجديدَ الذي قدَّمه تنظيمُ الدولة شيئًا من التعقيد فيما يبدو.

وقد ذهب فريقٌ من شُرَّاح الحديث المسلمين خلال العصور الوسطى إلى تفسير الحديث بمعناه الظاهر، ووضعوا فرضيةً تشبه عقدة أوديب؛ حيث يصبح ولدُ العبد الذي أُبعد عن أبيه ملكًا، ويشتري أُمَّهُ بغير قصد، ويُنجب منها طفلًا. وقد فهم ابنُ حجر العبارة المُشْكِلة في الحديث على أنها مجازٌ يُعَبِّر عن انتشار الفُسُوق؛ حيث تنقلب التراتبياتُ الاجتماعيةُ للأسرة والمجتمع رأسًا على عقب في العموم.

وإذا كان الداعيةُ الداعشيُّ قد خالف ابنَ حجر في قراءته المجازية للحديث، فإنه لم يكن يعتقد أن الأخير قد أخفق في إدراك صحيح معنى الحديث لقصور في تفكيره، وإنما زعم هذا الداعيةُ أن صاحب الفتح عجز عن فهم الحديث خارج حدود سياقه التاريخي؛ إذ كان -في تصوُّر الداعية- يعيش في عصرٍ بدت فيه مؤسسة الرِّق أمرًا مألوفًا، ولا يمكن أن يكون المعنى الظاهر للحديث -«أن تلد الأَمَةُ ربَّتَها»- مُؤْذِنًا بنهاية الزمان. ولهذا السبب، ذهب هذا الداعيةُ إلى أن ابن حجر لم يكن يَسَعُهُ إلَّا أن يفهم الحديث هذا الفهم المجازي.

ويؤكِّد الداعيةُ الداعشي -خلافًا لما تقدَّم- أن المعنى الظاهر للحديث، وهو أن «الأَمَةَ تَلِدُ ربَّتَها»، معنى مُشْكِلٌ حقًّا بالنسبة إلى أولئك الذين يعيشون في العصر الحاضر الذي شهد إلغاء الرِّق؛ ومن هنا فقد زعم أن إحياء تنظيم الدولة للرِّق يمكن تناوله حرفيًّا بوصفه «أحد أشراط الساعة»[8]. وبعيدًا عن تصوير تفسيره بوصفه تكرارًا متحررًا من الزمن لهذا الحديث المُشْكِل، فقد ذهب هذا الداعية

(8) Ibid.

الداعشيُّ إلى أن المعنى لا يتبيَّن إلّا في سياق عالَم هيمن عليه إلغاءُ الرق. وهكذا، كان التقيُّدُ بالزمن وليس التحرُّر منه هو السبيل الأساسي إلى تفسير هذا الحديث، فيما يرى هذا الداعيةُ/ الشارحُ الداعشي.

وقد ذهب المنظِّرُ طلال أسد (Talal Asad) إلى أن التقليد الخِطَابي «ليس هو التكرار الظاهر لأحد الأشكال القديمة»، ولكنه تجلٍّ لتصورات ممارسي الخطاب «للكيفية التي يتصل بها الماضي بالممارسات القائمة في العصر الحاضر»[٩]. ولم يكن ما قرّره الداعيةُ الداعشي ولا أيمن الظواهري -من منظور طلال أسد- مجرَّد تكرار لشكل قديم، ولكن ثمة اختيارٌ مقصودٌ من قِبَل مفسِّر الحديث لإظهار أو إخفاء هذا التفاعل بين مفاهيم الماضي والحاضر. وإذا كانت المقاربةُ التفسيريةُ التي قدَّمها الظواهريُّ [١٨٨] تهدف إلى تطبيق الآراء التي يحتملها موروثُ ما قبل الحداثة على الواقع الراهن بقطع النظر عن التغيير الذي يطرأ بفعل مرور الزمن، فإن التأويل النصي الذي ساقه ذلك المفسِّرُ الداعشيُّ المجهولُ، يسترعي الانتباه -في المقابل- إلى احتمالية استمرار القدرة التفسيرية لهذه الآراء إلى العصر الحاضر؛ الأمر الذي من شأنه تعزيزُ الدور المزدوج المتمثِّل في الحفاظ على سلطة الآراء الموروثة، وفي الوقت نفسه النص على إمكانية أن القرَّاء الحاليين يمكنهم فهمُ معنى الحديث على نحوٍ لم يستقم للشُّراح في الزمن الماضي.

تفسيرات معاملة الرقيق بين رعاية الزمن والتحرُّر منه

فيما يتصل بإحياء داعش للرِّق، ثمة حديثٌ آخر من أحاديث «صحيح البخاري» برز مؤخرًا في حملات الدعاية التي كانت داعش تقوم بها مُصْطَنِعَةً فيها لغةً أجنبيةً، كما ظهر في إحدى الوثائق المكتوبة بالعربية التي تتناول أحكامَ الرق، وهي الوثيقةُ التي أصدرها مكتبُ داعش للبحوث والفتاوى. وقد رُوِيَ هذا الحديثُ عن أبي ذر الغفاري، أحد مشاهير الصحابة والمتوفى سنة ٦٥٣م تقريبًا، وجاء فيه أن بعضهم رأى أبا ذر ذات يوم وعليه حُلَّةٌ وعلى غلامه حُلَّةٌ مماثلةٌ؛ فلما سُئل عن هذا السلوك غير المألوف، أجاب قائلًا: «إني سابَبْتُ رجلًا، فشكاني إلى النبي ﷺ، فقال لي

(9) Asad, “The Idea of an Anthropology of Islam,” 14-15.

النبـيُّ: أعيَّرتَهُ بأُمـه؟ ثم قال: إنَّ إخوانكم خَوَلُكم، جعلهـم اللهُ تحت أيديكم، فمن كان أخـوه تحـت يديه، فليُطْعِمْـهُ مما يأكل، وليُلْبِسْـهُ مما يلبـس، [ولا تُكَلِّفُوهم ما يغلبهـم، فـإن كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم]». وينتظم هذا الحديثُ مسـتويين من السرد؛ أحدهما: ما أمر به النبيُّ [ﷺ] من إطعام العبيد وإلباسهم مما يأكل سادتُهم ومما يلبسـون، والآخـر: تطبيق أبي ذر لظاهـر معنى الحديث؛ ومن هنـا فقد ألبس عبدَهُ مما كان يلبسه.

فكيـف فهمت داعـش هذا الحديث، في ظل التداخل بين تبريرهم لإحياء الرِّق والتاريـخ العميـق ذي المستويات المتعـدِّدة لموروث شـرح الحديـث؟ وما الذي يمكـن أن تَقِفَنَـا عليـه هذه الحالةُ من الاسـتراتيجيات التفسـيرية المعاصرة ومبادئ شرح الحديث في العموم من الأندلس في عصر بني أمية، إلى مصر المملوكية، إلى الهند في العصر الحديث، والشرق الأوسط في القرن الحادي والعشرين؟

كانـت أول محاولـةٍ تتغيًّا إخضـاع طريقة أبي ذر في فهم الحديـث لنظرةٍ مدققةٍ هي تلك التي قامت بها أقدمُ جماعةٍ معروفةٍ من شُرَّاح الحديث في الأندلس خلال القـرن الخامـس الهجري (الحادي عشـر الميـلادي)، وهـم القضـاةُ المالكيةُ الذين ربمـا احتشـدوا لمواجهة نشـأة المذهب الظاهـري الوليد بقرطبة في إبَّان السـنوات الأخيـرة من الخلافة الأموية هناك. وقد أنكر المهلبُ بن أبي صفرة المالكي -أحد شُـرَّاح الحديث- المعنى الظاهر لحديث أبي ذر، وسـخر من فكرة أن هذا الحديث يحمل أمرًا لمالكي العبيد أن يُلبسـوا عبيدهم مما يلبسـون، [١٨٩] وأن يطعموهم ممـا يأكلـون؛ حيث رأى أنه ليس عليهـم إلَّا الوفاءُ بالحاجات الأساسـية لعبيدهم، فليس عليهم إلَّا كسـوتُهم بما يستر العورة وإطعامُهم بما يسدُّ الجوعة[١٠]. وذهب المهلب إلى أنه من غير المعقول أن يَلْزَم المولى -«إذا كان يأكل الفراريج والفراخ ويأكل خبز السـميد والأطعمة الرقيقة، وكانت كسـوته الشطوي والنيسابوري»- أن يُطْعِـمَ رقيقَـهُ أو يكسـوهم مـن ذلـك[١١]. ومـن المحقَّق أن هـذا الرأي قـد انتفع به مجتمعُ البلاط الثري بقرطبة أواخر العصر الأموي.

---

(١٠) ابن بطال، شرح صحيح الباري، ٧/ ٦٤.

(١١) السابق.

علـى أن المهلـب فيمـا ذهب إليه من رأي لـم يكن يريد مجرَّد اسـترضاء رُعَاتِهِ، وإنمـا كان الـرأيُ الـذي سـاقه موصـولَ السـببِ بالاختلافـات بيـن مفهـوم الزمان والمـكان فـي عصره ومفهومهما في العصر الذي يُعْتَقَدُ أن هذا الحديث تُدُوول فيه أولَ مـرة؛ حيـث زعـم أن الصحابـة الأوائـل الذيـن خُوطِبوا بـه لم يأكلـوا مثل هذه الأطعمـة الغنيَّـة الشـهيَّة قـطُّ، وإنمـا كان الغالـبُ علـى قُوتِهـم -كما يذكـر- التمرَ والشعيرَ[١٢]. فكيف أمكنهم -إذن- توسيعُ دلالة الحديث بحيث يتعيَّن على مالكي العبيد إطعامُهم من هذه الأطعمة الغنيَّة التي لم يذوقوها قطُّ؟

وسـواء أكان فهـمُ المهلَّـب للتاريخ دقيقًا أم لا، فما أعنيه فـي هذا المقام هو أن تفسيره كان يرتبط في وضوحٍ بتصور الكيفية التي كانت تعكس طريقةُ اللباسِ ونمطُ الغـذاءِ مـن خلالهـا السـطوةَ والمكانةَ فـي بيئتـه التاريخيـة، ويرتبط أيضًا بالسـياق التاريخي الذي يُعتقد أن الحديث انتشر فيه أولَ مرة. وفي هذه الحالة، نجد المهلب يعـارض فـي قراءتـه -التـي تهتـدي بمفهومـه للتاريـخ- المعنـى الظاهـر للحديث وتفسـيره وفقًا لهذا المعنى الظاهر على حدٍّ سـواء، وهو التفسـيرُ الذي صاغه أحدُ صحابة محمَّد [ﷺ]، فمنح [أي: المهلب] مالكي العبيد سلطةً تقديريةً واسعةً فيما يتصل بكيفية رعايتهم لعبيدهم توسيعًا عليهم أو تزمتًا معهم.

وحيـن انتقل المركزُ الإقليميُّ لنشـاط شـرح الحديث بصـورة كبيرة في القرون السابع والثامن والتاسع للهجرة (الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر للميلاد) إلـى مصر والشـام، خالف شُـرَّاحُ العصـر المملوكي تفسـيرَ المهلب، وآثـروا قراءة الحديث وتطبيقه على نحو وثيق الصلة بمعناه الظاهر؛ فبعد أن حلَّل ابنُ حجر قولَ النبـي: «فليطعمـه مما يأكل»، قرَّر أن هذه العبارةَ يُرَادُ بها المواسـاةُ في العموم، ولا تسـتلزم المسـاواة من كل جهة بين العبيد ومالكيهم[١٣]. ومع ذلك، يرى ابنُ حجر أن المسـاواة المطلقـة مـن كل وجه هـي الأكمل، أُسْـوةً بصنيع أبـي ذر الذي ألبس غلامه مما كان يلبس.

ومـن هنـا، أنكر ابنُ حجر الحجة التاريخية التي عـوَّل عليها المهلبُ والمتعلِّقة

---

(١٢) السابق.

(١٣) الكلمة العربية التي يستخدمها ابن حجر في هذا المقام للتعبير عن (parity) هي «المساواة».

بنمط طعام الصحابة الأوائل، بحسبانها افتراضًا عقليًّا محضًا. وحتى لو صحَّ أن الصحابة لم يكونوا يأكلون إلَّا التمر والشعير، فإن هذا لا ينفي المعنى الظاهر للحديث لدى ابن حجر، وهو أن مالكي العبيد ينبغي عليهم السعي إلى [١٩٠] الاقتراب من المساواة المطلقة مع عبيدهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا(١٤). وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نلاحظ اشتباك ابن حجر مع السياسة العالمية في مواضع أخرى من شرحه، فإنه فيما يتصل بحديث أبي ذر آثر الابتعاد عن تقلبات السياسة العالمية والإقليمية، وكذلك عن التغيرات التي طرأت على مؤسسة الرقيق عبر الزمن، فنراه -بدلًا من ذلك- يفسِّر الحديث من خلال خصائصه اللغوية مع الإشارة [في تضاعيف الشرح] إلى حديث آخر.

وقد انتقلت قاعدةُ شرح الحديث للمرة الثالثة إلى جنوب آسيا، في غمرة بزوغ العولمة الحديثة وتوطُّد الهيمنة الغربية سياسيًّا وثقافيًّا وقانونيًّا. ووجد شُرَّاحُ الحديث في الهند -على نحو ما رأينا في الفصول السابقة- بعض الاستراتيجيات الجديدة للمحافظة على نوع من الصلة بماضيهم والقيام بدور الوساطة في مواجهة التحديات الأخلاقية والقانونية والسياسية التي اعترضت حاضرَهم بفضل هذه الصلة. وقد شملت هذه الاستراتيجياتُ توظيفَ الأعراف الأدبية للعربية خلال العصر المملوكي، وادعاءَ صلات دم تربطهم بصحابة النبي [ﷺ]، وقراءةَ المصادر التأسيسية مرةً أخرى، وإدراجَ أنفسهم في تاريخ تفسيري انتقل من المرجعيات الدينية في الجزيرة العربية قبل العصر الحديث إلى زمن الحداثة.

بيد أن العصر الحديث في الهند شهد أيضًا ظهور بعض وسائل الإعلام الجديدة وانتشار المعرفة بالقراءة والكتابة، الأمر الذي أفضى إلى توسيع دائرة رُعاة شراح الحديث والجماهير، وتغيير طريقة اتصال الشُّرَّاح بهم. وقد رأينا في هذا العصر أنماطًا للقراءة ذات طابع ديمقراطي، وتساهلًا في تحديد المهارات التي يقتضيها شرحُ الحديث؛ إذ لم تعُد مكانةُ مُفسِّر الحديث وسلطتُهُ وممارسةُ الأساليب المتقنة

(١٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٥/ ٢٠٧.
[قال ابن حجر: «فالمرادُ المواساة لا المساواة من كل جهة. لكن من أخذ بالأكمل كأبي ذر، فعل المساواة وهو الأفضل، فلا يستأثر المرء على عياله من ذلك وإن كان جائزًا». (المترجم)].

[في شرح الحديث] من الشروط الأساسية في تفسير الحديث. وقد وجدت هذه الأصواتُ الجديدةُ في شرح الحديث ميدانًا لمناقشة السياسة العالمية والإقليمية، سواء على نحو مباشر أو غير مباشر.

وإذا راجعنا حديث أبي ذر ومعاملة الرقيق في هذا العصر، وجدناه مفسَّرًا في أحد الشروح الموضوعة على مصنَّف حديثي يرجع إلى العصر المملوكي، وهو كتاب «رياض الصالحين»، وقد صدر هذا الشرحُ بالإنجليزية والأوردية سنة ١٩٩٩م ولقي رواجًا كبيرًا، وهو من تأليف شارح سلفي مغمور من باكستان يُدْعَى صلاح الدين يوسف. وقد قرَّر يوسف أن الرِّقَ قد أُلْغِيَ الآن من حيثُ هو نظامٌ [اجتماعيٌّ]، ولكنه ذهب إلى أن حديث أبي ذر لم يصبح -مع ذلك- «مجرَّد حبر على ورق»، بعبارة وائل حلاق[١٥]. وزعم يوسف -في المقابل- أن الحديث يجب تفسيره «لإقامة المساواة بالمعنى الصحيح للكلمة» بين الرأسماليين «والعمَّال الكادحين الذين يعملون في المصانع والمحال التجارية والبيوت»[١٦].

ولقد كان يوسفُ وابن حجر كلاهما يهدفان إلى تحقيق المساواة المطلقة بين العبد وسيده باعتبارها المثالَ الذي ينبغي احتذاؤه، على الرغم من أن يوسف كان يعدّ لفظة «العبد» تعبيرًا مجازيًّا واسعًا يصدق على أيِّ عامل كادح. بيد أنه إذا كان ابنُ حجر قد نأى بتفسير الحديث عن عوارض التاريخ، فإن يوسف أقام تفسيرَهُ صراحةً [١٩١] على الأوضاع السياسية والاجتماعية القائمة، أُسْوةً بصنيع المهلب في الأندلس خلال العصر الأموي، فانتهى بذلك إلى حُكْم مغاير. زد على هذا أن يوسف أكَّد أن هذا الحديث قدَّم مفهومًا للمساواة أوضحَ مما قدَّمته الأيديولوجياتُ المنافسةُ في العصر الحاضر. وكان يوسف يرى أن هذا الحديث يحفظ على العبد إنسانيتَهُ، وهو الأمرُ الذي ستزعم خطاباتُ حقوق الإنسان أن ممارسة الرق تنفيه بحكم التعريف.

وبعدُ، فسوف ننتقل الآن إلى عددٍ لاحقٍ من مجلة «دابق» التي تنشرها داعش باللغة الإنجليزية، وفيه أن هذه القراءة المجازية «للعبودية» بوصفها العمالةَ

(15) Hallaq, *Sharī'a,* 390.

(١٦) صلاح الدين يوسف، شرح رياض الصالحين، لاهور: دار السلام، ١٩٩٩م، ص١٠١١.

المأجورةَ التي تتعرض للاستغلال لا تفي بالمطلوب. ففي هذا العدد، تُلَخِّص داعيةٌ داعشيةٌ تحمل اسمًا حركيًا هو أم سمية فوائدَ إحياء الرِّق بالنسبة إلى المسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء[17]. أما فيما يتعلَّق بالمسلمين، فقد ذهبت إلى أن الرِّق يهيئ للرجال فرصة الإشباع الجنسي الحلال خارج إطار الزواج دون مقارفة تلك الكبيرة المتمثِّلة في إقامة علاقة غير شرعية. وقد سخرت أمُّ سمية من العلماء المسلمين من أصحاب «المداراة السياسية»؛ حيث لاذوا في رأيها بالصمت رياءً إزاء المباذل الأخلاقية التي ينطوي عليها «البِغَاءُ»، في حين تمسكوا بخطاب نِسْويٍّ وآخر حقوقي يُنْكِر ممارسات داعش الرامية إلى إحياء «الرق». وقد شمل تعريفُهَا للبغاء في هذا المقام العملَ في مجال الجنس، وإن أشارت في العموم إلى هذا النوع من الفجور الاقتصادي والسياسي والثقافي الغربي[18]. وتعتقد أُم سمية أن إعادة تأسيس نظام الرق هو الدواء الناجع لهذا الداء.

وكذلك كان الرِّقُّ -في رأي أُم سمية- أداةً إلهيةً لإذلال أعداء داعش، وإن لم يكن مجرَّد أداة للتصدي لخصومها الإقليميين؛ كالمجتمع اليزيدي في العراق، الذي كان نساؤه وأطفالُهُ بالتبعية يعانون الخطف والبيع والإكراه على البغاء، وإنما كان أيضًا أداةً لمناهضة الأعداء الأيديولوجيين على الصعيد العالمي، ممَّن اتخذوا من إلغاء الرق أساسًا واقعيًا ومجازيًا [رمزيًّا] لالتزاماتهم الأخلاقية وسردياتهم التقدُّمية منذ عصر الأنوار. بيد أن أُم سمية نصَّت -وهي تقرر حُجَّتَها- على تحذيرهم، وهو أن الله ربما أراد من الاسترقاق إذلالَ [الكافرين]، ولكن مالكي العبيد يجب عليهم الرأفةُ بعبيدهم، تَبَعًا للحديث الشهير المروي عن أبي ذر والمتعلِّق بمعاملة العبيد: «فأطعموهم مما تأكلون، وألبسوهم مما تلبسون»[19].

وقد ذهبت أمُّ سمية في شرحها لهذا الحديث إلى أبعد مما ذهب إليه الموروثُ الكلاسيكيُّ للشرح؛ حيث أكَّدت أن الرحمة بالرقيق ربما يترتَّب عليها في نهاية

---

(17) Umm Sumayyah al-Muhājirah, "From Our Sisters: Slave Girls or Prostitutes?" *Dabiq* 9 (2015): 48.

(١٨) صورت داعش هجومَهَا على باريس في نوفمبر سنة ٢٠١٥م بوصفه هجومًا على «عاصمة البغاء»، وهو ما يشكِّل امتدادًا لهذا الخطاب إلى حدٍّ بعيد.

(19) Al-Muhājirah, "From Our Sisters," 48.

المطاف هدايةُ الكافرين الذين تمَّ استرقاقهم إلى سبيل النجاة. فليس ثمة إذن في رأيها هدفٌ مستترٌ أراده اللهُ؛ «فقد جعل تحريرهم من دار الكفر سبيلَ نجاتهم وهدايتهم إلى الصراط المستقيم»(٢٠). ولقد بدا من قبيل المفارقة أن يكون التحرُّرُ بالنسبة إلى هذه الداعية الداعشية كامنًا في إحياء الرِّقِّ. [١٩٢] لقد كررت أمُّ سمية دعوى يوسف القائلة بأن الإسلام أقام «المساواة بالمعنى الصحيح للكلمة» بفضل هذا الحديث، فقرأته صراحةً بوصفه نصيرًا للتحرُّر، ومن حيث كونه يطرح بديلًا لخطابات حقوق الإنسان التي لا تعدو أن تكون شعارات «للحرية» و«المساواة»(٢١). بيد أن ما عدَّه يوسف من المسلَّمات -وهو عالمُ ما بعد إلغاء الرِّق- لم تنظر إليه أمُّ سمية بعين الاعتبار؛ فمصطلح الرق يجب أن يُفْهَم على معناه الظاهر، لا بوصفه تعبيرًا مجازيًّا عن طبقة العمَّال الكادحين، والخادمات في البيوت، وما أشبه. بيد أنها لم تُعْنَ في الوقت نفسه بتطبيق الحديث بمعناه الظاهر كما طبَّقَهُ أبو ذر، وإنما قرأت النصَّ بوصفه مجرَّد أمر للمسلمين بإحسان معاملة الرقيق، دون المساواة، كما ينصُّ ظاهرُ معنى الحديث.

ولعل هذه المقاربة كانت صدى للمنشور الأخير الذي أصدره بالعربية مكتب داعش للبحوث والفتاوى تحت عنوان «الأمر بالإحسان إلى الرقيق»(٢٢). وإذا كان هذا المكتب قد أغفل مناقشة خطابات حقوق الإنسان التي ضمنتها أمُّ سمية [مناقشتَها لشرح الحديث]، فقد أعاد إنتاج مناقشة الحديث من تفسير القرآن للقرطبي، أحد علماء القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، والذي كرَّر بدرجة كبيرة الموقف الأصيل للمهلب؛ حيث ذهب إلى أن الحديث ينبغي أن يُفْهَم على أنه لا يعدو أن يكون تشجيعًا عامًّا للمرء على الإحسان إلى عبيده، وجزم بأنه

---

(20) Ibid.

(21) Ibid.

في دراسة صدرت مؤخرًا عن الكتب المدرسية التي أقرت داعش استخدامها في قاعات الدرس، ثمة فقراتٌ كثيرةٌ تنتقدُ حقوق الإنسان بشيء من التفصيل انتقادًا صريحًا. انظر:

Jacob Olidort, "Inside the Caliphate's Classroom: Textbooks, Guidance Literature, and Indoctrination Methods of the Islamic State." (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2016).

(٢٢) السبي: أحكام ومسائل، نشرة ديوان البحوث والإفتاء، ٢٠١٤م.

ليس ثمة خلافٌ في أن مالكي العبيد يجوز لهم أن يعاملوهم على أنهم دونهم، ما داموا قد وفروا لهم ضرورات حياتهم الأساسية. ويغضُّ مكتبُ البحوث والفتاوى في هذا المقام الطَّرْفَ عن المعنى الظاهر لقول النبي والسلوك المثالي لصاحبه الذي تأسَّس على هذا القول، مؤيِّدًا رأي الشراح المستقى من الموروث العلمي في عصر ما بعد الكلاسيكية.

استمرارية أم تغيير؟ منفتح أم حرفي؟

اسمحوا لنا أن نرجع مرةً أخرى إلى نظرة طلال أسد التي ذهب فيها إلى أن التقليد [الخِطَابي] «ليس هو التكرار الظاهر لأحد الأشكال القديمة»، ولكنه تجلٍّ لتصورات ممارسي الخطاب «للكيفية التي يتصل بها الماضي بالممارسات القائمة في العصر الحاضر». ومن هذا المنظور، ليس أحدٌ من هؤلاء المفسِّرين يكرِّر تقليدًا [موروثًا] متحرِّرًا من الزمن يمارس المسلمون من خلاله الرِّقَ وينظِّمونَهُ، وإنما يقرؤون على نحو استراتيجي -كما يفعل المفسِّرون جميعًا بدرجة ما- الموروثَ الإسلاميَّ مع أخذ سياقاتهم في الزمن الحاضر وفي المستقبل جميعًا بعين الاعتبار. واستنادًا إلى هذه الأُسُس، لا تختلف المناهجُ التفسيرية التي اتبعتها داعش اختلافًا جوهريًّا عن تلك التي عوَّل عليها أسلافُهم، على الرغم من أن القواسم المشتركة التي تجمع بينهم وبين أولئك الذين اشتبكوا مع تاريخهم صراحةً أكثر مما بينهم وبين أولئك الشُّرَّاح الذين حاولوا تجاوز هذا التاريخ.

[١٩٣] ويُعَدُّ المفهومُ الجديدُ الذي صاغه دعاةُ داعش للزمن عنصرًا أساسيًّا. وإذا كان ابنُ حجر قد صنَّف كتابَهُ [«فتح الباري»] ليكون أثرًا موسوعيًّا باقيًا يمكن أن ينجو من عوادي الزمن ومصدرًا مرجعيًّا تلوذ به الأمةُ، فإن دعاة داعش فسَّروا الأحاديث كأنهم يعيشون في آخر الزمان؛ ولهذا السبب، فإن أوضاعهم القائمة كانت عاملًا أساسيًّا في إماطة اللثام عن معنى الأحاديث المُشْكِلة؛ وهو ما يوضح إلى أيِّ حدٍّ لم يكن شرحُ الحديث ممارسةً تقتصر على النظر إلى الماضي فحسب، ولكنها ممارسةٌ تستشرف في العادة وبدرجة نسبية المستقبلَ القريب والبعيد.

وربما تكون هذه المسألةُ مفيدةً لألوان الخطاب التي تقدِّمها الأكاديميةُ

والمجال العام على حدٍّ سواء. وقد جرت العادةُ بوصف مقاربة داعش للحديث بأنها حَرْفيةٌ نقليةٌ، ولكن هل يتَّسم هذا الوصفُ بالدقَّة؟ إن الحرفيَّة تنطوي على ضرب من الجمود، والالتزام الصارم بظاهر النص المعتمَد عوضًا عن استلهام روحه، وفوق ذلك الرفض الرجعي المتشدِّد لاستيعاب معنى النص في مواجهة التغيُّر التاريخي. ومن المعلوم أن الترجمة الحرفية ترجمةٌ رديئةٌ؛ لأن لغتها لم تمسسها يدُ التعديل حتى تلائم بيئتَها الثقافية والزمنية الجديدة.

على أن المقاربة التفسيرية التي تبنَّتها داعش استوعبت تمامًا معاني هذه الأحاديث، فتحدَّثت بطلاقة إلى أصحاب اللغة العاميَّة الحديثة: في عالم ما بعد إلغاء الرق الذي وسمته العولمةُ وهيمنت عليه خطاباتُ حقوق الإنسان، وأمست فيه الإنجليزيةُ هي لغةَ التواصل المشترك؛ حيث تتعالى أصواتُ الصور والمشاهد ومقاطع الفيديو على اليوتيوب وربما كانت أعلى صوتًا من النصوص، وحيث أُضْفِيَ الطابعُ الديمقراطي على جمهور القرَّاء بفضل حرية الاطلاع على الوسائط الإعلامية على الإنترنت؛ وحيث تمَّ التساهلُ في تحديد المهارات التي يستوجبها تفسيرُ الحديث، وإغفال المؤهلات التي كانت بمنزلة المتطلبات الضرورية التي لا بُدَّ من استيفائها لممارسة الشرح العلمي على مدار أكثر من ألف عام.

وتُعارضُ الأكاديميةُ النظرَ إلى دُعاة داعش بحسبانهم مشاركين في الموروث الغني لشرح الحديث على أيِّ نحو إلَّا أن يكون مُفْضِيًا إلى إفساده، وهي معارضةٌ مفهومةٌ في ضوء الأعمال الوحشية المروِّعة التي صدرت عن هذه الجماعة. ولكن إذا كان التحقيقُ العلميُّ يختلف عن عمل الدعاية المضادة، فإنه يجب علينا التوقُّفُ على تحليل استراتيجيات المنهج التفسيري الذي اتبعته داعش في سياق الموروث المتراكم عوضًا عن تقديم صورة كاريكاتورية لها. فإذا آثرنا لزوم مصطلح الحرفية لوصف المنهج الداعشي، وهو مصطلحٌ ربما يؤدي إلى الغموض أكثر مما ينتهي بنا إلى الكشف والوضوح، فهي حرفيةٌ تتألَّف من طائفة متنوعة [من العناصر] وتتَّسم بقدرٍ كبيرٍ من المرونة، ولا تهمل أو تبالغ عادةً في تبسيط موروث ما بعد الكلاسيكية، وتُفصِح أحيانًا عن الخلافات الداخلية للموروث؛ من أجل التوصُّل إلى حلول جديدة في السياق الاجتماعي والسياسي الراهن.

بعد مرور عام من زيارتي لمسجد الإيمان بدمشق للمرة الأولى في تلك الأمسية المنعشة سنة ٢٠٠٩م، رجعتُ إلى مجلس شرح العرقسوسي لـ«صحيح البخاري»، وهو المجلسُ الذي كان يُعْقَد كل أسبوع، فيغشاه جمهورٌ محليٌّ يعتزي إلى أقاليم مختلفة وتمثِّلُهُ أجيالٌ متباينةٌ. [١٩٤] وقد جعلتُ أدوِّن متعجِّلًا، حافي القدمين متربِّعًا، بعضَ الملاحظات في مفكرتي، في حين كان الآخرون يصورون الحدث بهواتفهم المحمولة أو كاميرات الفيديو، ويثبتون ما يلوح لهم في حواشي النشرات المطبوعة أو يحفظونه في ذاكرتهم.

وحين بلغ المجلسُ نحو منتصفه، انتقل العرقسوسيُّ إلى حديثٍ ربما بدا للوهلة الأولى أمرًا مألوفًا إلى حدٍّ ما، وفيه أن محمدًا [ﷺ] أجاز التمتُّع والقران[٢٣]. وقد بدا العرقسوسيُّ أول الأمر وكأنه ينأى بتفسيره للحديث عن السياسة المعاصرة، من خلال اللياذ بالمرجعيات العلمية التقليدية في النحو والبلاغة والحديث في خلال ألف عام، مُقَدِّمًا تصورَهُ للتاريخ التفسيري للحديث، قبل أن ينتقل إلى الممارسات القائمة المتصلة به؛ حيث وجَّه طائفةً من الأسئلة المتتابعة إلى الطلاب الأقرب إليه مجلسًا، فسألهم عن عاداتهم في الحج وخبراتهم التي اكتسبوها من هذه الشعيرة؟ وهل كانوا يتمتعون أو يقرنون أو يفردون بالحج؟ وهل كانت هذه الممارساتُ المتعددةُ تتسق مع الحديث قيد الدرس؟ فتسابق الطلابُ إلى الإجابة عن هذه الأسئلة بشيءٍ من التفصيل متشوّفين إلى معرفة الحُكْم الذي سيقرره الشيخُ. وأما الجمهورُ الأكبرُ [ممَّن يجلسون بعيدًا عن الشيخ]، فلا يكادون يسمعون هذه الإجابات التي لم يُستخدم فيها الميكروفون.

وبعد أن يتنقل العرقسوسيُّ بين طائفة واسعة من الآراء التي تمتدُّ من النطاقات الزمنية والمكانية الواسعة إلى المناقشة الأضيق لعادات جمهور الطلاب الحاضرين في مسجد الإيمان، يوسِّع مجال الدرس مرةً أخرى ليشمل الأوضاع السياسية الأشمل التي تواجه المجتمع السُّني في الشرق الأوسط وغيره من أقطار المعمورة. ومن الحق أن إجازة هذا الحديث الوارد في «صحيح البخاري» تنوعَ ممارسات الحج [من حيث التمتُّع والقران والإفراد] كانت فرصةً للعرقسوسي كي يُعْرِب عن

---

(٢٣) انظر: صحيح البخاري ١/ ٢٩٦ (كتاب: الحج، باب: التمتُّع والقران)، حديث رقم ١٥٩٢.

رأيه في الهُويَّة السُّنية وتسامحها إزاء الاختلافات الداخلية. وقد شفع ذلك بتوجيه ضربة شديدة إلى خصومه من السلفيين الذين كانوا يروِّجون -فيما يزعم- لفهم متحجِّر للمذهب السُّني. وقد ذهب العرقسوسيُّ معوِّلًا على النص إلى أن النبي [ﷺ] أراد أن يستوعب الأطياف المتعدِّدة للأُمَّة، خلافًا لأولئك السلفيين الذين كانوا يرومون -في رأيه- الحُكْمَ على مَنْ يعجز عن اتباع نموذج وحيد للسلوك الإسلامي الصحيح= بالابتداع. وربما يفتقر وصفُ العرقسوسي للمذهب السلفي إلى الإنصاف، بيد أن إنكاره لهذا المذهب ربما راق أنصارَهُ، وربما راق أيضًا النظامَ البعثيَّ في سوريا، وهو النظام الذي دأب على النظر إلى السلفية بوصفهم دُعاةً إلى نزعة طائفية متشدِّدة يمكن أن تفضي إلى تدمير سلطة الدولة.

ولم يكن الرئيسُ السوريُّ يحضر مجلس شرح الحديث، خلافًا لما درج عليه كثيرٌ من السلاطين والأمراء في العالم الإسلامي قبل العصر الحديث. بيد أن مسجد الإيمان كان يقع بالقرب من المركز الرئيس لحزب البعث، وكان يُعْتَقَدُ اعتقادًا جازمًا أن مجلس شرح العرقسوسي [١٩٥] يخضع لرقابة الدولة. وفي سنة ٢٠١٣م، أضحت الأهميةُ السياسيةُ لهذا المسجد واضحةً غاية الوضوح؛ حيث شهد حادثة اغتيال ومذبحة شهيرة في أثناء الحرب الأهليَّة الجارية في سوريا[٢٤]، وهي المذبحةُ التي راح ضحيتها محمد سعيد رمضان البوطي، أحد أبرز العلماء السُّنة وأغزرهم إنتاجًا في سوريا آنذاك، وخمسون من تلاميذه أو نحو ذلك؛ إثر وقوع انفجار في أثناء أحد المجالس المعقودة لتفسير القرآن وشرح الحديث. وكان البوطيُّ أحدَ أنصار النظام السوري.

وقد تمَّ تصويرُ التفجير الذي وقع سنة ٢٠١٣م بواسطة كاميرا فيديو كانت قد أُعِدَّتْ لتسجيل مجلس الشرح، هذا التفجير الذي لا يعدو أن يكون شاهدًا بسيطًا على بعض الإجراءات الانتقامية من الشارح. وبدلًا من توزيع الفيديو على جمهور الطلاب، فقد تمَّ تداولُهُ على هيئة مشاهد مصورة بين الصحفيين والمراسلين توثيقًا لصورةٍ جديدةٍ من صور التدنِّي [الأخلاقي] في الحرب. ومما يبعث على الأسف

(24) See "Syria Mosque Blast: Pro-Assad Cleric among Dozens Dead," *BBC News,* March 21, 2013, www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-21887877.

حقًّا أن هـذا المجلس الذي شـهد لحظة وقوع الانفجار العنيف فأسكت الشـارح وطلابـه ربمـا يمثِّل أكبر مجالس الشـروح الإسـلامية التـي يتابعها غيرُ المسـلمين في الغرب.

وعلـى الرغـم من كل هذه التغيرات الهائلة التي حدثت من عصر المخطوطات إلـى عصر الفيديو ووسـائل التواصل الاجتماعي والمتفجـرات ذات التقنية العالية، فـإن شـرح الحديث لبث قائمًا بحسـبانه ميدانًـا للتنافس على السـلطة ورأس المال فضـلًا عـن التحقيـق البارع للإتقـان التفسـيري والالتـزام بالمعايير. وأسـوةً بقضية الباجـي فـي الأندلـس، والمنافسـات التـي خاضها ابـنُ حجر في حضور السـلطان المملوكـي، وتدخـل سـلطان الكجـرات في تقليد شـرح الحديث، لا يزال الشـرحُ الحيُّ في العصر الحاضر مجالًا تتداخل فيه السياسـةُ والتفكيرُ التفسـيري في مشهد إبداعي وهدَّام في بعض الأحيان. وعلى الرغم من أن هذا التاريخ يقع غير بعيد من ظاهـر تقليـد الشـرح المكتـوب، فإن تسـليط الضوء علـى الأوقـات والأماكن التي شـهدت الشـرح الحيَّ للحديث يُبرز الجوانب الاجتماعية والسياسية التي تجسدها الثقافة والخبرة التفسيرية.

ومن أجل بلوغ هذه الغاية، سعى هذا الكتابُ سعيًا جادًّا إلى فهم كلٍّ من شرح الحديـث الحـيِّ والمدوَّن في سـياقاته المحليـة والعالمية، فضلًا عن توسـيع نطاق المراحـل التـي شـملها تاريخُـهُ الطويل. وقد قدَّمْتُ في سـبيل تحقيق ذلـك تاريخًا عريضًا لمجالس شـرح الحديث التي كانت تُعْقَد بصورة دورية، وعمليات التأليف والتنقيـح الطويلة التـي تأثرت بالضغوط الاجتماعية المحليـة والعالمية، فضلًا عن الاهتمـام بمـا دار حـول الحديث من مباحثاتٍ تسـتند إلى أُسـس منطقية على مدار ألـف عـام. وتشـغل السـلطةُ والعقلُ فـي هذه السـياقات موقعًـا تأسيسـيًّا على نحو متبادل، حتى إننا لا نسـتطيع الاقتصار على أحدهما دون الآخر. وإذا أردنا أن نفهم الموروثـات التفسـيرية بوصفها ممارسـةً اجتماعيةً، فإن علينـا أن نضع نصب أعيننا المكاسـبَ الاجتماعيـةَ والماديةَ بالإضافة إلى وجوه الإتقان التفسـيري الكامنة في الموروث.

[١٩٦] والحـقُّ أننـا إذا نظرنـا إلـى مـوروث شـرح الحديـث بوصفه ممارسـةً

اجتماعيةً، فسوف يتبيَّن لنا أن أداة الشرح أداةٌ إبداعيةٌ وغير أصيلة في الآن نفسِه؛ فهي تُعْنَى بالإبداع قدر عنايتها بالحفظ. بيد أن حَمَلَة لواء معايير الموروث ومُثُله لم يسعوا إلى الحفظ من أجل الحفظ ولا راموا الإبداع في ذاته. ومن المحقَّق أن الباجي وابن حجر والكشميري وغيرهم [من الشُّراح] كانوا قادرين -في بعض الأحيان- على صياغة توليفات أصيلة بعد التمرُّس من الحديث والتضلُّع من تاريخ الجدل التفسيري الذي كانوا يستوحونه. بيد أن الطريقة التي اتبعوها في صياغة التاريخ التفسيري للحديث وإعادة صياغته -من حيث اختياراتهم للآراء التي يُضَمِّنُونها شروحَهم أو يحذفونها، وكيفية ترتيبها، واختصارها، ومدى تأثيرها- قد تكون هي الأكثر دلالةً في الغالب. ويمكن القولُ بعبارة أخرى: إن الشُّراح كانوا يسعون إلى الحفظ من خلال الإبداع، ويتطلعون إلى الإبداع من خلال الحفظ، في مفارقة واضحة. وفي هذا المقام، تتبدى صحةُ المسلَّمة التي قرَّرها فوكو (Foucault)، والمتمثِّلة في العبارة المقتبسة التي صدَّرنا بها هذا الكتاب، وهي أن «مهمَّة الشَّرْح أن يخبرنا لأول مرة بما قد سَبَق قولُهُ، وأن يكرِّر ما لم يُقَل تكرارًا لا يعرف الكَلَل»[٢٥].

على أن ذلك لا يعني أن شُرَّاح الحديث لم يكونوا يهتمون إلَّا بقراءة ما يشغلهم من النص والموروث المتراكم على نحو خفيّ. فالحقُّ أن السطوة التي يتمتَّع بها موروثٌ فكريٌّ معيَّن فيُكتب له البقاءُ فترات زمنية طويلة تكْمُن في حثِّ المفسِّرين على ضرورة انفتاح التزاماتهم وأنشطتهم الراهنة بحيث يمكن أن تُشَكِّلها النصوصُ والآراءُ التي ورثوها. وعلى هذا النحو، ربما يكون من الأفضل النظرُ إلى الشرح بوصفه ثمرةَ عملياتٍ طويلة من التفاوض وإعادة التفاوض حول العلاقات المتبادلة بين الشُّراح والجماعات التفسيرية من جهة، وماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم من جهة أخرى.

وتُعَدُّ القصةُ التي تحكي لنا كيف فسَّر المسلمون الحديث وأعادوا تفسيره خلال ألف سنة -بوصفها محورًا رئيسًا للحياة الاجتماعية والفكرية- هي الحلقة المفقودة في فهم الأكاديمية المختلط للإسلام وتاريخه. والحقُّ أن في إثراء معرفتنا

(25) Foucault, "The Order of Discourse (1970)," 58.

بهذا الموروث وإضفاء بُعْد تركيبي عليها إثراءً لحاضرنا الذي لا يزال يشهد محاولات لتعريف الحديث وإعادة تعريفه للجمهور الحيّ. وبعدُ، فلستُ أزعم أن هذه الخاتمة تقدِّم نهاية للكتاب، ولكنها -أسوةً بكثيرٍ من الشروح غير المكتملة- التي عرفها موروثُ شرح الحديث لا تعدو أن تكونَ مقدمةً إلى مزيدٍ من النقاش والأسئلة والشرح.

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر والمراجع العربية

- ابـن العطـار، علاء الدين علي بـن إبراهيم: تحفة الطالبين فـي ترجمة الإمام محي الدين، ضبط نصه وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان، الرياض، دار الصميعي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- ابـن الفرضـي، أبو الوليد عبد الله بـن محمد الأزدي: تاريـخ العلماء والرواة للعلـم بالأندلـس، عُنـي بنشـره وتصحيحه ووقـف على طبعه: السـيد عزت العطار الحسيني، القاهرة، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م.
- ابـن الملقـن، أبـو حفص سـراج الديـن عمر بن علـي الأنصـاري: التوضيح لشـرح الجامع الصحيح، تحقيق: دار الفلاح بإشـراف: خالد الرباط، جمعة فتحي، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٩م.
- ابـن المنيـر، أحمد بن محمد بن منصور السـكندري: المتـواري على أبواب البخـاري، تحقيـق وتعليـق: علـي حسـن عبد الحميـد، بيـروت، المكتـب الإسلامي، ١٩٩٠م.
- ابن الموصلي، شمس الدين محمد بن محمد بن عبد الكريم: لوامع الأنوار علـى صحـاح الآثار (مخطوط)، مكتبـة جامعة برنسـتون، مجموعة جاريت (*MS 1711*).
- ابـن باز، عبد العزيـز: طبعة جديدة لفتح الباري، بـولاق، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ٢٠٠٨م.
- ابـن بشـكوال، أبو القاسـم خلف بـن عبد الملـك: الصلة، تحقيـق: إبراهيم

الإبياري، القاهرة، دار الكتاب المصري، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

- ابن بطال، علي بن خلف: شرح صحيح البخاري، ضبط نصه وعلق عليه: ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م.
- ابن بطوطة، محمد بن عبد الله بن محمد اللواتي الطنجي: رحلة ابن بطوطة؛ تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، القاهرة، دار الخيرية، ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م.
- ابن تغري بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، المؤسسة المصرية للتأليف والطباعة والنشر، ١٩٧١م.
- ابن تغري بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، قدم له وعلق عليه: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، راجعه وعلق عليه: محمد عبد الله السمان، القاهرة، مكتبة أنصار السنة المحمدية، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.
- ابن جماعة، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن إبراهيم الكناني: مناسبات تراجم البخاري، تحقيق: محمد إسحاق محمد إبراهيم السلفي، بومباي، الهند، الدار السلفية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- ابن حجر العسقلاني: إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: حسن حبشي، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٨٩ه/ ١٩٦٩م.
- ـــــــ: انتقاض الاعتراض في الرد على العيني في شرح البخاري، حققه وعلق عليه: حمدي عبد المجيد السلفي، وصبحي البدري السامرائي، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

- ـــــــ: حواشي تنقيح الزركشي على البخاري، تصحيح وتعليق: أبو عبد الرحمن بن حسن الزندي الكردي، بيروت، دار عالم الكتب، ٢٠٠٨م.
- ـــــــ: فتح الباري (مخطوط)، مكتبة خودابخش (MS165)، حيدر آباد، الهند.
- ـــــــ: فتح الباري (مخطوط)، مكتبة محمود باشا (MS79)، المكتبة السليمانية، إسطنبول.
- ـــــــ: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تقديم وتحقيق وتعليق: عبد القادر شيبة الحمد، الرياض، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
- ـــــــ: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، قرأ أصله تصحيحًا وتحقيقًا: عبد العزيز بن باز، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٠م.
- ـــــــ: هدي الساري مقدمة فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تقديم وتحقيق وتعليق: عبد القادر شيبة الحمد، الرياض، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: المحلى، بتحقيق: محمد منير الدمشقي، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣-١٩٣٤م.
- ـــــــ: طوق الحمامة في الألفة والألاف، دمشق، مكتب عرفة، ١٩٨١م.
- ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد الحضرمي: المقدمة، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠١م.
- ابن خير، أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الإشبيلي: فهرسة ابن خير الإشبيلي، وضع حواشيه: محمد فؤاد منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.
- ابن رجب، أبو الفرج زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي: جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، حققه وضبطه وعلق عليه وخرج أحاديثه: وهبة الزحيلي، دمشق، دار الخير، ٢٠٠٨م.

- ابن رشيد، أبو عبد الله السبتي: ترجمان التراجم على أبواب صحيح البخاري، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م.
- ــــــ: ترجمان التراجم على أبواب صحيح البخاري، جمع ودراسة وتحقيق: محمد زين العابدين رستم، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م.
- ابن زكنون، أبو الحسن علي بن حسين بن عروة الحنبلي: الكواكب الدراري في ترتيب مسند الإمام أحمد على أبواب البخاري (مخطوط)، مكتبة جامعة برنستون، مجموعة جاريت (*MS 2604*).
- ابن سباط، حمزة بن أحمد بن عمر: صدق الأخبار (تاريخ ابن سباط)، عني به وحققه: عمر عبد السلام تدمري، طرابلس، لبنان، جروس برس، ١٩٩٣م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني: السنن، شتوتغارت، جمعية المكنز الإسلامي، ١٤٢١ه/ ٢٠٠٠م.
- الأدفوي، أبو بكر كمال الدين جعفر: الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد، القاهرة، المطبعة الجمالية، ١٩١٤م.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف: المنتقى شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.
- ــــــ: تحقيق المذهب، تحقيق: أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، الرياض، دار عالم الكتب، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- البجنوري، سيد أحمد رضا: أنوار الباري (شرح أردي لصحيح البخاري)، دلهي، مكتبة رباني، د.ت.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري (مخطوط)، مكتبة جامعة برنستون، مجموعة جاريت (*341 Bq*).
- ــــــ: صحيح البخاري، شتوتغارت، جمعية المكنز الإسلامي، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- البرماوي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن موسى: اللامع الصبيح بشرح

الجامع الصحيح (مخطوط)، مكتبة جامعة برنستون، مجموعة جاريت (MS 2372Yq).

- البلقيني، سراج الدين عمر بن رسلان: كتاب تراجم البخاري المسمى مناسبات أبواب صحيح البخاري لبعضها بعضًا، تحقيق: أحمد فارس السلوم، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٣١ه/ ٢٠١٠م.
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي: أحكام القرآن، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٨م.
- حسن، محمود: الأبواب والتراجم، (Nagīnah: Maṭbaʿ al-Amān Akhbār)، ١٩٢٠م.
- الحسني، محمد عصام عرار: إتحاف القاري بمعرفة جهود وأعمال العلماء على صحيح البخاري، دمشق، دار اليمامة، ١٩٨٧م.
- الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير القرشي: مسند الحميدي، حققه وخرج أحاديثه: حسين سليم أسد، دمشق، دار السقا، ١٩٩٦م.
- الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح بن عبد الله، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م.
- خلاف، عبد الوهاب: علم أصول الفقه، دمشق، ١٩٩٢م.
- خواجه، محمد شريف: المدخل إلى ثروة القاري في أنوار صحيح البخاري، حيدر آباد، الجامعة النظامية، ٢٠٠٠م.
- ـــــ: ثروة القاري في أنوار صحيح البخاري، حيدر آباد، الجامعة النظامية، ٢٠٠٠م.
- الدماميني، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن أبي بكر: تعقبات العلامة بدر الدين الدماميني في كتابه مصابيح الجامع الصحيح على الإمام بدر الدين الزركشي في كتابه التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح في القضايا النحوية

والصرفية واللغوية، توجيه وعرض: علي بن سلطان الحكمي، المدينة المنورة، دار البخاري للنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

- ــــــ: مصابيح الجامع الصحيح، اعتنى به تحقيقًا وضبطًا وتخريجًا: نور الدين طالب، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
- الدهلوي، عبد العزيز بن ولي الله: بستان المحدثين في بيان كتب الحديث وأصحابها الغر الميامين، نقله من الفارسية إلى العربية واعتنى به: محمد أكرم الندوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م.
- ــــــ: بستان المحدِّثين [في بيان كتب الحديث وأصحابها الغُرِّ الميامين]، ترجمة: محمد أكرم الندوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م.
- رستم، محمد بن زين العابدين: المدرسة الأندلسية في شرح الجامع الصحيح من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري، مجلة جمعية أم القرى للعلوم الشرعية واللغة العربية والأدبية، ١٥، العدد ٢٧، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص٤-٥٥.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر: التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح، دراسة وتحقيق: يحيى بن محمد الحكمي، الرياض، مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م.
- السخاوي، أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن: الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٩ه/ ١٩٩٩م.
- ــــــ: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢م.
- السفيري، شمس الدين: «شرح عدَّة أحاديث من صحيح البخاري»، مخطوط بمجموعة منغانا تحت رقم (IA 938)، مكتبة كادبوري، جامعة برمنجهام.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: التحدث بنعمة الله، تحقيق: إليزابث ماري سارتين، جامعة كمبردج، ١٩٧٥م.
- ـــــــ: التوشيح شرح الجامع الصحيح، تحقيق: رضوان جامع رضوان، الرياض، مكتبة الرشد، ١٩٩٨م.
- ـــــــ: الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، حقَّق أصله وعلَّق عليه: أبو إسحاق الحويني الأثري، الخبر، دار ابن عفان، ١٩٩١م.
- ـــــــ: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧م.
- ـــــــ: عقد الزبرجد في إعراب الحديث النبوي، حقَّقه وقدم له: سلمان القضاة، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٤م.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس: الرسالة، بيروت، دار الكتب العربية، ٢٠٠٦م.
- شرقي، منيرة عبد الرحمن: علماء الأندلس في القرنين الرابع والخامس الهجريَّيْن: دراسة في أوضاعهم الاقتصادية وأثرها على مواقفهم السياسية، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٢م.
- الشوكاني، محمد بن علي: نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار (وبهامشه عون الباري لحل أدلة البخاري، لصديق حسن خان)، القاهرة، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٢٩٧هـ/ ١٨٨٠م.
- صلاح الدين يوسف، شرح رياض الصالحين، لاهور: دار السلام، ١٩٩٩م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: شرح حديث أم زرع، إسطنبول، مكتبة كوبريلي.
- الظواهري، أيمن: الحصاد المر، مركز الفجر، ١٩٩٠م.
- العثماني، شبير أحمد: فضل الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق

وترجمة: القاضي عبد الرحمن، كراتشي: إدارة العلوم الشرعية، جاويد انجمن، ١٩٧٥م.

- العرقسوسي، محمد نعيم: شرح صحيح البخاري (محاضرات مسموعة DVD)، دمشق، مكتبة الإيمان، ٢٠٠٢م.
- العيدروس، عبد القادر بن عبد الله: النور السافر عن أخبار القرن العاشر، حققه وضبط نصوصه: أحمد حالو، ومحمود الأرناؤوط، وأكرم البوشي، بيروت، دار صادر، ٢٠٠١م.
- العيني، بدر الدين محمود بن أحمد: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، مصورة عن طبعة إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٧٠م.
- ـــــــ: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.
- الغزي، نجم الدين محمد بن محمد: الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، حققه وضبط نصه: جبرائيل سليمان جبور، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩م.
- قدوري، سمير: الفقيه القاضي عيسى بن سهل الأسدي الجياني (ت ٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م)، مجلة التاريخ العربي (العدد ٣٧)، صيف ٢٠٠٦م، ص٣٠٧-٣٣٢.
- القسطلاني، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القاهرة، بولاق، المطبعة الكبرى، ١٩٠٥م.
- القنوجي، صديق حسن خان: الحطة في ذكر الصحاح الستة، دراسة وتحقيق: علي حسن الحلبي، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٧م.
- ـــــــ: عون الباري لحل أدلة صحيح البخاري، اعتنى به: محمد حسن إسماعيل، أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م.

- الكاندهلـوي، محمـد زكريـا: أوجز المسـالك إلـى موطأ مالـك، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- الكرماني، شـمس الدين محمد بن يوسف: الكواكب الدراري على صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م.
- الكشـميري، أنور شـاه: التصريح بما تواتر في نزول المسـيح، حققه وخرج نصوصـه وعلـق عليـه: عبد الفتـاح أبـو غـدة، حلـب، مكتـب المطبوعـات الإسلامية، ١٩٩٢م.
- ـــــــ: فيـض البـاري علـى صحيـح البخـاري، بيـروت، دار إحيـاء التراث العربي، ٢٠٠٥م.
- الكشميهني، دعاء صحيح البخاري، مكتبة خدابخش، مخطوط رقم ١٥٢.
- الكنكوهي، رشيد أحمد: لامع الدراري على جامع البخاري، رواية: محمد يحيى الكاندهلوي، مكة المكرمة، المكتبة الإمدادية، ١٩٧٥م.
- المـازري، أبـو عبـد الله محمد بن علـي: المعلـم بفوائد مسـلم (مخطوط)، تونس، المكتبة الوطنية التونسية (*MS 7539*).
- مالك بن أنس: موطأ الإمام مالك، ومعه شـرحه تنوير الحوالك للسـيوطي، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.
- المقريـزي، تقـي الديـن أحمد بن علـي: السـلوك لمعرفـة دول الملوك، قام بنشـره: محمـد مصطفى زيـادة، القاهـرة، لجنة التأليـف والترجمة والنشـر، ١٩٥٦م.
- مكتـب داعـش للبحـوث والفتـاوى: السـبي: أحكام ومسـائل، نشـرة ديوان البحوث والإفتاء، ٢٠١٤م.
- النسـائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شـعيب بن علي: سـنن النسـائي بشـرح السيوطي وحاشية السندي، القاهرة، دار الحديث، ١٩٩٩م.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف: التلخيص شرح الجامع الصحيح، حققه:

أبو قتيبة نظر بن محمد الفاريابي، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م.

- ــــــ: شرح متن الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٨٤م.
- ــــــ: صحيح مسلم بشرح النووي، القاهرة، المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٦٩م.

ثانيًا: المصادر الأوردية

- أحمد، بشير الدين: واقعاتي مملكتي بيجابور، (أكرا: محمد قادر عليخان، ١٩١٥م).
- البجنوري، أحمد رضا: أنوار الباري، شرح أردي على صحيح البخاري، (Delhi: Rabbānī Book Depot, n.d.).
- جيلاني، مناظر إحسان: احاطه دارالعلوم میں بیتے ہوئے، د. ن، (Deoband: Matkab-yi tayyiba, n.d.).

ثالثاً: المصادر الإفرنجية

- Abu Lughod, Janet. *Before European Hegemony: The World System A.D.1250–1350.* Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Adang, Camilla. "Ibn Ḥazm on Homosexuality: A Case-Study of Ẓāhirī Legal Methodology." *Al-Qanṭara* 24, no. 1 (2003): 5–31.
- Ahmad, Furqan. "Contribution of Maulana Ashraf ʿAli Thanavi to the Protection and Development of Islamic Law in the Indian Subcontinent." *Islamic and Comparative Law Quarterly* 6, no. 1 (1986): 71–79.
- Anonymous. "The Revival of Slavery before the Hour." Dabiq 4 (2014): 14–17.
- Arastu, Rizwan. *Al-Kafi : The Earliest and Most Important Compilation of Traditions from Prophet Muhammad and His Successors.* Dearborn: Taqwa Media, 2012.
- Arberry, A. J. *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts.*8 volumes. Dublin: E. Walker, 1955.
- Asad, Talal. "The Idea of an Anthropology of Islam." In *Occasional Papers.*Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.
- Balachandran, Jyoti Gulati. "Texts, Tombs and Memory: The Migration, Settlement, and Formation of a Learned Muslim Community in Fifteenth-Century Gujarat." PhD diss., UCLA, 2012.
- Barry, Michael, and J. O. Hunwick. "Ignaz Goldziher on al-Suyūṭī." *The MuslimWorld* 68, no. 2 (1978): 79–99.
- Bashir, Shahzad. "Islam and the Politics of Temporality: The Case of ISIS." In *Time, Temporality and Global Politics,* edited

by Andrew Hom, Christopher McIntosh, Alasdair McKay, and Liam Stockdale, 134–49. Bristol: E-International Relations, 2016.

- Bauden, Frederic. "Maqriziana II: Discovery of an Autograph Manuscript of al-Maqrīzī: Towards a Better Understanding of His Working Method Analysis." *Mamlūk Studies Review* 12, no. 1 (2008): 51–118.
- ____. "Should al-Maqrīzī Be Thrown Out with the Bath Water? The Question of His Plagiarism of al-Awh. adī's *Khit.at.* and the Documentary Evidence." *Mamlūk Studies Review* 14 (2010): 159–232.
- Bauer, Karen, ed. *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th–9th/15th C.).* Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Baxandall, Michael. *Patterns of Intention: On the Historical Explanation of Pictures.* New Haven, CT: Yale University Press, 1985.
- Bearman, P., Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs, eds. *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. Leiden: Brill, 1960–2005.
- Ben Cheneb, M. "Ibn al-DJazarī, *Sh*ams al-Dīn." In Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, and Heinrichs, *Encyclopaedia of Islam.* dx.doi.org/10.1163/1573–3912_islam_SIM_3141.
- Benjamin, Walter. "The Task of the Translator." *Illuminations,* 69–82. New York: Schocken, 1968.
- Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- ____. «Women and Islamic Education in the Mamluk Period." In *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex*

and Gender, edited by Nikki R. Keddie and Beth Baron, 143–160. New Haven, CT: Yale University Press, 2008.

- Blecher, Joel. "Commentaries and Compendia of the Late Medieval Periods." In *The Oxford Handbook of Hadith Studies,* edited by Muṣṭafa Shah. Oxford: Oxford University Press, forthcoming.
- ———. "Hadith Commentary." In *Oxford Bibliographies Online,* edited by Andrew Rippin. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- ———. "Ḥadith Commentary in the Presence of Students, Patrons, and Rivals: Ibn Ḥajar and *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* in Mamluk Cairo." *Oriens* 41, no. 3–4 (2013): 261–87.
- ———. "Revision in the Manuscript Age: New Evidence of Early Versions of Ibn Ḥajar's *Fatḥ al-bārī.*" *Journal of Near Eastern Studies* 79, no. 1 (2017): 39–51.
- ———. " 'Usefulness without Toil': Al-Suyūṭī and the Art of Concise Ḥadīth Commentary." *Al-Suyūṭī, A Polymath of the Mamluk Period,* 182–200. Leiden: Brill, 2016.
- Blecher, Joel, and Josh Dubler. "Overlooking Race and Secularism in Muslim Philadelphia." In *Race and Secularism in America,* edited by Vincent Lloyd and Jonathan S. Kahn, 122–50. New York: Columbia University Press, 2016.
- Bonnefoy, Laurent. "How Transnational Is Salafism in Yemen?" In *Global Salafism: Islam's New Religious Movement,* edited by Roel Meijer, 321–41. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice.* Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Broadbridge, Anne. "Academic Rivalries and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: Al-ʿAynī, al-Maqrīzī, and

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī." *Mamlūk Studies Review* 3 (1999): 85–107.

- ______. *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Brown, Jonathan A. C. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim.* Leiden: Brill, 2007.
- ______. "The Canonization of al-Bukhārī and Muslim." PhD diss., University of Chicago, 2006.
- ______. *Hadith.* Oxford: Oneworld, 2009.
- ______. "How We Know Early Ḥadīth Critics Did *Matn* Criticism and Why It's So Hard to Find." *Islamic Law and Society* 15 (2008): 143–84.
- ______. "The Rules of *Matn* Criticism: There Are No Rules." *Islamic Law and Society* 19, no. 4 (2012): 356–96.
- Bunzel, Cole. "From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State." *The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World* 19 (2015): 1–42.
- Burge, Stephen. "Reading between the Lines: The Compilation of 'Ḥadīṯ' and the Authorial Voice." *Arabica* 58, no. 3 (2011): 168–97.
- ______. "Scattered Pearls: Exploring al-Suyūṭī's Hermeneutics and Use of Sources in *Al-Durr al-manthūr fī'l-tafsīr bi'l-ma'thūr.*" *Journal of the Royal Asiatic Society* 24, no. 2 (2014): 251–96.
- Burton-Page, J. "Gudjarāt." In Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, and Heinrichs, *Encyclopaedia of Islam.* dx.doi.org/10.1163/1573–3912_islam_COM_0242
- Bush, Stephen. *Visions of Religion: Experience, Meaning, and Power.* Oxford: Oxford University Press, 2014.

- Cabezon, Jose Ignacio, ed. *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives.* Albany: State University of New York Press, 1998.
- Calder, Norman. *Islamic Jurisprudence in the Classical Era.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- _____. *Studies in Early Muslim Jurisprudence.* Oxford: Clarendon Press, 1993.
- _____. "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham." In *Approaches to the Qurʾān,* edited by G. R. Hawting and Abdul-Kader Shareef, 101–40. New York: Routledge, 1993.
- _____. "The Ummī in Early Islamic Juristic Literature." *Der Islam* 67 (1990): 111–23.
- Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Cook, Michael. "On Islam and Comparative Intellectual History." *Daedalus* 135, no. 4 (Fall 2006): 108–11.
- Crompton, Louis. *Homosexuality and Civilization.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- Dagenais, John. *The Ethics of Reading in Manuscript Culture: Glossing the "Libro de buen amor."* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- Davidson, Garrett. "Carrying On the Tradition: An Intellectual and Social History of Post-Canonical Hadith Transmission." PhD diss., University of Chicago, 2014.
- Dunlop, D. M. "al-Bād̲j̲ī." In Bearman, Bianquis, Bosworth, van

Donzel, and Heinrichs, *Encyclopaedia of Islam.* dx.doi.org/10.1163/1573–3912_islam_ SIM_1009.

- Eschraghi, Armin. " 'I Was a Hidden Treasure': Some Notes on a Commentary Ascribed to Mullā Ṣadrā Shīrāzī." In *Islamic Thought in the Middle Ages,* edited by Anna Akasoy and Wim Raven, 91–99. Leiden: Brill, 2008.
- Escovitz, Joseph H. "Patterns of Appointment to the Chief Judgeships of Cairo during the Baḥrī Mamlūk Period." *Arabica* 30, no. 2 (1983): 147–68.
- Evans, Robert. *Reception History, Tradition and Biblical Interpretation: Gadamer and Jauss.* London: Bloomsbury, 2014.
- Fadel, Muhammad. "Ibn Ḥajar's *Hady al-Sārī:* A Medieval Interpretation of the Structure of al-Bukhārī's *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ* : Introduction and Translation." *Journal of Near Eastern Studies* 54 (1995): 161–95.
- Fierro, Maribel. "al-Ṣadafī." In Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, and Heinrichs, *Encyclopaedia of Islam.* dx.doi.org/10.1163/1573–3912_islam_ SIM_6408
- ———. *ʿAbd al-Rahman III: The First Cordoban Caliph.* Oxford: Oneworld, 2005.
- ———. «Local and Global in Ḥadīth Literature: The Case of al-Andalus." In *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki,* edited by Nicolet Boekhoff -van der Voort, Kees Versteegh, and Joas Wagemakers, 63–90. Leiden: Brill, 2011.
- ———. "The Polemic about the *karāmat al-awliyā'* and the Development of Sufism in al-Andalus (Fourth/Tenth–Fifth/Eleventh Centuries)." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55 (1992): 236–49.

- Foucault, Michel. “The Order of Discourse (1970).” In *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader,* edited by Robert Young, 48–78. London: Routledge, 1981.
- Friedmann, Yohanan. “The Attitude of the Jam‘iyyat-i ‘Ulamà-i Hind to the Indian National Movement and the Establishment of Pakistan” In *The ‘Ulama’ in Modern History: Studies in Memory of Professor Uriel Heyd,*edited by G. Baer, 157–83. *Asian and African Studies* 7. Jerusalem: Israeli Oriental Society, 1971.
- Fuck, Johann. “Beitrage zur Uberlieferungsgeschichte von Bukhārī’s Traditionssammlung.” *Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 92 (1938): 60–82.
- Gacek, Adam. *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers.* Leiden: Brill, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method.* Translated by W. Glen-Doepel. Second, revised ed. by Joel Weinsheimer, and Donald G. Marshall. New York: Contiuum, 2004.
- Genette, Gerard. *Paratexts: Thresholds of Interpretation.* Translated by Jane Lewin. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Gilliot, Claude. *Exegese, langue et theologie.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.
- _____. “Sharh. .” In Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, andHeinrichs,*EncyclopaediaofIslam.* dx.doi.org/10.1163/1573–3912_islam_COM_ 1039.
- Gleave, Robert. “Between Ḥadīth and Fiqh: The ‘Canonical’ Imāmī Collections of Akhbār.” *Islamic Law and Society* 8, no. 3 (2001): 350–82.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies (Muhammedanische Studien).*

Translated by C. R. Barber and S. M. Stern. Edited by S. M. Stern. 2 vols. London: Allen & Unwin, 1968.

- ——. *Ẓāhirīs: Their Doctrine and Their History: A Contribution to the History of Islamic Theology.* Boston: Brill, 2007.
- Graham, William A. "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation." *The Journal of Interdisciplinary History* 23, no. 3 (Winter 1993): 495–522.
- Grunebaum, G. E. von. "The Concept of Plagiarism in Arabic Theory." *Journal of Near Eastern Studies* 3 (1944): 234–53.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. "Fill Up Your Margins! About Commentary and *Copia*." In *Commentaries—Kommentare,* edited by Glenn Most, 443–54. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1999.
- ——. *The Powers of Philology: Dynamics of Textual Scholarship.* Urbana: University of Illinois Press, 2003.
- Gunther, Sebastian. "Ummī." *Encyclopedia of the Qur'an,* ed. Jane Dammen McAulliff . Leiden: Brill, 2006.
- Guo, Li. "Ibn Dāniyāl's 'Dīwān': In Light of MS Ayasofya 4880." *Quaderni di Studi Arabi* 5/6 (2011): 163–76.
- Halbertal, Moshe. *People of the Book: Canon, Meaning and Authority.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Hallaq, Wael. *A History of Islamic Legal Theories.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- ——. *Sharīʿa: Theory, Practice, Transformations.* Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Haykel, Bernard. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkānī.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- Hemyari, Mohammad Reza. "Understanding *'Aql* in Readings of *Uṣūl al-Kāfī:* Early Shi'ite Hadith and Its Later Interpreters." Master's thesis, George Washington University, 2014.
- Henderson, John. *Scripture, Canon, Commentary.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- Hirschler, Konrad. *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- Ho, Engseng. "The Two Arms of Cambay: Diasporic Texts of Ecumenical Islam in the Indian Ocean." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 50, no. 2/3 (2007): 347–61.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hourani, George Fadlo. *Arab Seafaring in the Indian Ocean in the Ancient and Early Medieval Times.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
- Hutton, Deborah. *Art of the Court of Bijapur.* Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Illich, Ivan. *In the Vineyard of the Text.* Chicago: University of Chicago, 1993.
- Ingalls, Matthew B. "Subtle Innovation Within Networks of Convention: The Life, Thought, and Intellectual Legacy of Zakariyyā al-Anṣārī (d. 926/1520)." PhD diss., Yale University, 2011.
- Ingram, Brannon. "Deobandis Abroad: Sufism, Ethics and Polemics in a Global Islamic Movement." PhD diss., University of Chapel Hill, North Carolina, 2011.
- Ishaq, Muhammad. *India's Contribution to the Study of Hadith Literature.*Dhakha: University of Dhakha (Dacca) Press, 1955.

- Jackson, Sherman. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī.* Leiden: Brill, 1996.
- Jaques, R. Kevin. *Ibn Hajar.* New Delhi: Oxford University Press, 2009.
- Jauss, Hans. "Literary History As a Challenge to Literary Theory." *New Literary History* 2 (1970): 7–37.
- Jinnah, Muhammad Ali. "First Presidential Address August 11, 1947." In Pakistan Movement Historical Documents, edited by G. Allana, 407–11. Karachi: Department of International Relations, University of Karachi, 1969.
- Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- ______. "Refutations of Ibn Ḥazm by Mālikī Authors from al-Andalus and North-Africa." In *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker,* edited by Camilla Adang, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke, 539–600. Leiden: Brill, 2013.
- Kafka, Franz. *The Metamorphosis, In the Penal Colony, and Other Stories.* Translated by Anne Rice. New York: Schocken Books, 1995.
- Kakutani, Michiko. "Texts without Context." *The New York Times,* March 17, 2010.
- Katz, Marion Holmes. "The 'Corruption of the Times' and the Mutability of the *Shari'a.*" *Cardozo Law Review* 28, no. 1 (October 2006).
- Kawash, Sabri. "Ibn Ḥajar al-Asqalānī: A Study of the Background, Education, and Career of a ʿĀlim in Egypt." PhD diss., Princeton University, 1968.
- Khān, Ẓafarul-Islām. "Nawwāb Sayyid Ṣiddīḳ Ḥasan K̲h̲ān." In

Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, and Heinrichs, *Encyclopaedia of Islam.*

- Kozlowski, Gregory C. "Loyalty, Locality and Authority in Several Opinions (*Fatāwā*) Delivered by the Muftī of the Jamiʿah Niz-āmiyyah Madrasah, Hyderabad, India." *Modern Asian Studies* 29, no. 4 (October 1995): 893–927.
- Kugle, Scott. "Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia." *Modern Asian Studies* 35, no. 2 (May 2001): 257–313.
- Lange, Christian. *Justice, Punishement and the Medieval Muslim Imagination.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Langer, Robert, and Udo Simon. "Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies." *Die Welt des Islams* 48 (2008): 273–88.
- Lapidus, Ira. *A History of Islamic Societies.* 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Lauziere, Henri. "The Construction of *Salafiyya:* Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History." *IJMES* 42 (2010): 369–89.
- Levi-Provenc al, E. "La recension maghribine du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī." *Journal Asiatique* (1923): 202–33.
- Lewis, Bernard. *Islam: From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople.* Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Lucas, Scott C. "The Legal Principles of Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī and Their Relationship to Classical Salafi Islam." *Islamic Law and Society* 13, no. 3 (2006): 289–324.
- MacIntyre, Alisdair. *After Virtue.* 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007.

- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- Massoud, Sami G. "Ibn Qāḍī Shuhba's *al-Dhayl al-Muṭawwal*: The Making of an All Mamluk Chronicle." *Quaderni di Studi Arabi* 4 (2009): 61–79.
- Mayer, L. A. *Mamluk Costume: A Survey.* Geneva: Albert Kundig, 1952.
- Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society.* Berkeley: University of California Press, 1993.
- Metcalf, Barbara. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.
- Michell, George, and Mark Zebrowski. *Architecture and Art of the Deccan Sultanates.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Mingana, Alphonse. *An Important Manuscript of the Traditions of Bukhari, with Nine Facsimile Reproductions.* Cambridge, England: W. Heff er and Sons, 1936.
- Mirza, Younus. " 'The Slave Girl Gives Birth to Her Master': Female Slavery from the Mamlūk Era (1250–1517) to the Islamic State (2014–)," *Journal of the American Academy of Religion* (2017): doi.org/10.1093/jaarel/lfx001.
- Miyan, Muhammad. *Silken Letters Movement.* New Delhi: Manak Publications, 2012.
- Moosa, Ebrahim. "Colonialism and Islamic Law." In *Islam and Modernity,* edited by Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen, 158–81. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

- ____. "Contrapuntal Readings in Muslim Thought: Translations and Transitions." *Journal of the American Academy of Religion* 74, no. 1 (March 2006): 107–18.
- Motzki, Harald, ed. *Hadith: Origins and Developments.* Aldershot, England: Ashgate Publishing, 2004.
- Muḥājirah, Umm Sumayyah al-. "From Our Sisters: Slave Girls or Prostitutes?" Dabiq 9 (2015): 44–49.
- Muhanna, Elias. "Why Was the Fourteenth Century a Century of Arabic Encyclopaedism?" In *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance,* edited by Jason Konig and Greg Woolf, 343–56. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Mujani, Wan Kamal. "The Fineness of Dinar, Dirham and Fals during the Mamluk Period." *Journal of Applied Sciences Research* 7, no. 12 (2011): 1895–900.
- Musa, Aisha Y. *Hadith As Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam.* New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Newman, Andrew. *The Formative Period of Twelver Shīʿism: H. adīth as Discourse between Qum and Baghdad.* London: Routledge, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science.* Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1974.
- Olidort, Jacob. "Inside the Caliphate's Classroom: Textbooks, Guidance Literature, and Indoctrination Methods of the Islamic State." Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2016.
- Osman, Amr. "The History and Doctrine of the Ẓāhirī *Madhhab.*" PhD diss., Princeton University, 2010.
- Overton, Keelan Hall. "A Collector and His Portrait: Book Arts

and Painting for Ibrahim 'Adil Shah II of Bijapur (r. 1580–1627)." Phd diss., University of California, Los Angeles, 2011.

- Petry, Carl. *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- Pfeifer, Helen. "Encounter after the Conquest: Scholarly Gatherings in 16thcentury Ottoman Damascus," *International Journal of Middle East Studies,* 47, no. 2 (2015): 219–39.
- Pfeiff er, Judith. " 'Faces Like Shields Covered with Leather': Keturah's Sons in the Post-Mongol Islamicate Eschatological Traditions." In *Horizons of the World: Festschrift for İsenbike Togan,* edited by İlker Evrim Binbaş and Nurten Kılıc-Schubel, 557–94. Istanbul: İthaki, 2011.
- Pierret, Thomas. "Les oulemas syriens aux XXe-XXIe siecles." PhD diss., IEP de Paris, 2009.
- ——. *Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution.* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Preckel, Claudia. "Ahl-i Ḥadīth." In *Encyclopedia of Islam,* edited by Kate Fleet, Gudrun Kramer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson, 3rd ed. Leiden: Brill, 2007–. dx. doi.org/10.1163/1573–3912_ei3_COM_0107.
- ——. "Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19. Jahrhunderts. Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Khān (st. 1890) und die Entstehung der Ahl-e Ḥadīth-Bewegung in Bhopal." PhD diss., Ruhr-University Bochum, 2005.
- Qasmi, Ali Usman. *The Ahmadis and the Politics of Exclusion in Pakistan.* New York: Anthem Press, 2014.
- Rabb, Intisar. "Doubt's Benefit: Legal Maxims in Islamic Law (7th–16th Centuries)." PhD diss., Princeton University, 2009.
- Rapoport, Yossef. "Legal Diversity in the Age of Taqlīd: The

Four Chief Qāḍīs under the Mamluks." *Islamic Law and Society* 10, no. 2 (2003): 210–28.

- Reynolds, Dwight F., ed. *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition.* Berkeley: University of California Press, 2001.
- Rippin, Andrew. "Al-Zarkashī and al-Suyutī [*sic*] on the Function of the 'Occasion of Revelation' Material." *Islamic Culture* 59, no. 3 (1985): 243–58.
- ———., ed. *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an.* Oxford: Oxford University Press, 1988.
- ———. *The Qur'an and Its Interpretive Tradition.* Aldershot, England: Ashgate, 2001.
- Robinson, Chase. *Islamic Historiography.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Robinson, Francis. *Islam and Muslim History in South Asia.* Delhi: Oxford University Press, 2000.
- Robson, J. "Ibn Saʿāda." In Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, and Heinrichs, *Encyclopaedia of Islam.* dx.doi.org/10.1163/1573–3912_islam_SIM_3340.
- Rosenthal, Franz. "Ibn ḤaDJar al-ʿAsḳalānī." In Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, and Heinrichs, *Encyclopaedia of Islam.* dx.doi.org/10.1163 /1573–3912_islam_SIM_3178
- ———. The Muqaddimah. Translated by Franz Rosenthal. 3 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.
- ———. *The Technique and Approach of Muslim Scholarship.* Analecta Orientalia. Rome: Pontifi cium Institutum Biblicum, 1947.
- Sabra, Adam. *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk*

Egypt, 1250–1517. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- Sadeghi, Behnam. *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition.* Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Saleh, Marlis. "Al-Suyūṭī and His Works: Their Place in Islamic Scholarship from Mamluk Times to the Present." *Mamlūk Studies Review* 5 (2001): 73–89.
- Saleh, Walid. *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of Tha'labī.* Leiden: Brill, 2004.
- Sartain, E. M. *Jalāl al-Dīn al-Suyūt.ī: Biography and Background.* 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Sayeed, Asma. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam.* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Scales, P. C. *The Fall of the Caliphate of Cordoba: Berbers and Andalusis in Confl ict.* Leiden: Brill, 1994.
- Schacht, Joseph. *Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Shahrazūrī, Ibn al-Ṣalāḥ al-. An Introduction to the Science of Ḥadīth: Kitāb Ma'rifat anwā' 'ilm al-ḥadīth. Translated by Eerik Dickinson. Reading, England: Garnet, 2006.
- Sheikh, Samira. *Forging a Region: Sultans, Traders, and Pilgrims in Gujarat, 1200–1500.* Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion.* Minneapolis, MN: Fortress Press, 1962.

- Steiner, George. *After Babel: Aspects of Language and Translation.* Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Stilt, Kristen. *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt* Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Syed, Mairaj U. *Coercion and Responsibility in Classical Islamic Thought.* Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Taylor, Christopher S. *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt.* Leiden: Brill, 1998.
- Tokatly, Vardit. "The Aʿlām al-ḥadīth of al-Khaṭṭābī: A Commentary on al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* or a Polemical Treatise?" *Studia Islamica* 92 (2001) c.
- ______. "The Early Commentaries on al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*" PhD diss., Hebrew University of Jerusalem, 2003.
- Ulugkhānī, ʿAbd Allāh. Zafarul wālih bi Muzaffar wa ālihi [sic]: An Arabic History of Gujarat. Translated by M. F. Lokhandwala. 2 vols. Baroda, India: Oriental Institute, 1970.
- Vaux, B. Carra de. "Ḥadd." In Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, and Heinrichs, *Encyclopaedia of Islam.*
- Vilchez, Jose Miguel Puerta. "Ibn H. azm: A Biographical Sketch." In *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker,* edited by Camilla Adang, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke, 1–24. Leiden: Brill, 2013.
- Wansborough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of* Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Wasserstein, David J. *The Caliphate in the West: An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula.* Oxford: Clarendon Press, 1993.

- ______. *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002–1086.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- Wiederhold, Lutz. "Legal Doctrines in Confl ict: The Relevance of Madhhab Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on Taqlīd and Ijtihād." *Islamic Law and Society* 3, no. 2 (1996): 234–304.
- Wilson, Brett. *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism.* Oxford: Oxford University Press, 2014.
- ______. "The Failure of Nomenclature: The Concept of 'Orthodoxy' in the Study of Islam." *Comparative Islamic Studies* 3, no. 2 (2007): 169–94.
- Wilson, Roland. Anglo-Muhammadan Law: A Digest. London: W. Thacker and Co., 1903.
- Winter, Michael. " 'Ulamȧ between the State and Society in Pre-modern Sunni Islam." In *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East,* edited by Meir Hatina, 19–46. Leiden: Brill, 2009.
- Woodward, M. R. "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Ḥadīth Texts." *Journal of Asian Studies* 52, no. 3 (1993): 565–83.
- Zaman, Muhammad Qasim. "Arabic, the Arab Middle East, and the Definition of Muslim Identity in Twentieth Century India." *Journal of the Royal Asiatic Society* 8, no. 1 (1998): 59–81.
- ______. "Commentaries, Print and Patronage: 'H. adīth' and the Madrasas in Modern South Asia." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62, no. 1 (1999): 60–81.
- ______. "Studying in a Madrasa in the Early Twentieth Century."

In *Islam in South Asia,* edited by Barbara Metcalf, 225–39. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

- _____. *The 'Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.
- _____. "The 'Ulamā': Scholarly Tradition and New Public Commentary." In *The New Cambridge History of Islam,* edited by Robert Hefner, 335–54. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Ziauddin, M. "Ma'arri the Free-Thinker." *Visva-Bharati Quarterly* (1935): 34–42.


مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Kraitem - Beirut - Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail: print@karaky.com
Certified System
ISO 9001

يتناول هذا الكتاب موضوعًا مهمًّا لم توفه الأكاديمية الغربية حقَّه من الدَّرْس والنظر، وهو موضوع «شرح الحديث النبوي»، ويسلك في مقاربته منهجًا مغايرًا للمعهود في الدراسات العربية الحديثة التي طرقت هذا الموضوع؛ إذ يروم تحقيق الصلة بين شروح الحديث والسياق السياسي والاجتماعي والفكري الذي عاش في كَنَفِهِ أصحابُ هذه الشروح وكان تأثُّرهم به أمرًا حتميًّا لا سبيل إلى الفكاك منه.

وترتكز المقاربة التي يقدِّمها على دراسة ما وُضِعَ على «صحيح البخاري» من شروح في ثلاثة أقاليم مختلفة، وخلال ثلاثة أطوار تاريخية متباينة، مع استعراض ما أولته جماعاتُ الإسلام السياسي لشروح الحديث من اهتمامٍ في الزمن الحاضر، وتعقُّب في خلال ذلك أوجهَ الاستمرار ونواحيَ التغيير التي طرأت على هذه الشروح، بعد أن انتقل تقليدُ الشرح من عصر المخطوطات إلى عصر الطباعة ثم عصر الفيديو، ومن العصور التي كان شُرَّاحُ الحديث خلالها موصولةً أسبابُهم بالنُّخبة الحاكمة إلى العصور التي نأوا فيها بجانبهم عن السُّلطة السياسية، ومن العصور التي انتظمت بعض المرجعيات النصيَّة والمؤسسيَّة التي لا سبيل إلى منازعتها في الواقع إلى العصور التي بدا فيها من الممكن تحدِّي هذه المرجعيات نفسها.

جويل بليشر: باحث متخصص في تاريخ الإسلام الفكري، تخرَّج في جامعة برنستون، حيث حصل على درجة الدكتوراه سنة 2013م، ويعمل حاليًّا أستاذًا مساعدًا للتاريخ الإسلامي بجامعة جورج واشنطن. تمتاز بحوثُهُ بالجمع بين مناهج التحليل الاجتماعي والفكري. من أعماله المهمَّة: «الرِّبح والنُّبُوة: الإسلام وتجارة الكارم [التوابل]» (Profit and Prophecy: Islam and the Spice Trade).


ISBN: 978-614-470-051-8

9 786144 700518

السعر: 15 دولارًا أمريكيًّا أو ما يعادلها



NOHOUDH info@nohoudh-center.com www.nohoudh-center.com